المجمل
في تاريخ علم الأخلاق

وضعه بالانجليزية

الدكتور ه. سِدْچويك (Dr. H. Sidgwick)

استاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردج

ترجمه وقدم له وعلق عليه

دكتور توفيق الطويل　　عبد الحميد حمدى

المدرسان بكلية الآداب فى جامعة فاروق الاول

الجزء الأول

من أقدم العصور إلى مطلع العصر الحديث

الطبعة الأولى

١٩٤٩

الناشر

دار نشر الثقافة بالاسكندرية

مطابع عابدين باسكندرية

المجمل

في تاريخ علم الأخلاق

وضعه بالانجليزية

الدكتور هـ. سِدْچويك (Dr. H. Sidgwick)

استاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردج

ترجمه وقدم له وعلق عليه

دكتور توفيق الطويل   عبد الحميد حمدي

المدرسان بكلية الآداب في جامعة فاروق الاول

الجزء الأول

من أقدم العصور إلى مطلع العصر الحديث

الطبعة الأولى

١٩٤٩

الناشر

دار نشر الثقافة بالاسكندرية

مركز التوزيع : ٥ ميدان اسماعيل

طبعات الكتاب

في لغتــــه الأصلية (الانجليزية)

الطبعة الأولى سنة ١٨٨٦

» الثانية سنة ١٨٨٦

» الثالثة سنة ١٨٩٢

» الرابعة سنة ١٨٩٦

» الخامسة سنة ١٩٠٢

ثم أعيدت هذه الطبعة سبع مرات في السنوات :

١٩٠٦ ، ١٩١٠ ، ١٩١٦ ، ١٩١٨ ، ١٩١٩ ، ١٩٢٢ ، ١٩٢٥

الطبعة السادسة سنة ١٩٣١

(وبها فصل إضافي عن تاريخ الأخلاق في الخمسين عاما الأخيرة)

ثم أعيدت هذه الطبعة سنة ١٩٣٩

وهي الطبعة التي نقلنا عنها الترجمة العربية وقد أعيد طبعها عام ١٩٤٦

فهرس الكتاب

الصفحة

الباب الاول

نظرة عامة إلى موضوع الكتاب

الباب الثانى

علم الأخلاق فى العصر اليونانى والرومانى

الفصـــل الأول

الفصل الثانى

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

الفصل الحادى عشر

الفصل الثانى عشر

الفصل الثالث عشر

الفصل الرابع عشر

الفصل الخامس عشر

الفصل السادس عشر

الفصل السابع عشر

الفصل الثامن عشر

الفصل التاسع عشر

الفصـــــل العشرون

الفصل الحادى والعشرون

الباب الثالث

علم الأخلاق فى المسيحية والعصور الوسطى

الفصل الأول

الفصل الثانى

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس



مقدمة الترجمة العربية

١ ـ مذهب المدرسة الاجتماعية فى الأخلاق:

الاتجاه الاجتماعى فى فهم الأخلاق ـ هدم التصور التقليدى لعلم الأخلاق ـ التصور الجديد لعلم الأخلاق ـ مناقشة المذهب الاجتماعى فى الأخلاق .

٢ ـ المذهب النفعى فى الأخلاق .

اللذة الحسية عند القورينائية ـ السعادة عند الأبيقورية ـ الأثرة فى مذهب هوبز ومناقشتها عند خلفائه ـ المنفعة العامة عند بنتام ـ وعند مل ـ موقف سدجويك من مذهب المنفعة ومدى التعديل الذى أدخله عليه .

٣ ـ كلمة فى ترجمة الكتاب .

تمهيد :

هذا خير كتاب أخرج للناس فى تاريخ علم الأخلاق فيما نعلم ، وضعه سيد مؤرخى الأخلاق بين علماء الانجليز ، بعد أن توج حياته العلمية أستاذاً لعلم الأخلاق فى جامعة من أكبر جامعات الدنيا « كمبردج » فكانت آثاره العلمية مصدراً لمصادر الأخلاق ، ومن بين تلامذته كان أساتذة هذه المادة فى كثير من الجامعات .

وقد أرخ الكتاب علم الأخلاق منذ نشأته قبل ميلاد المسيح بعدة قرون وسايره فى تطوره حتى قضى مؤلفه فى أواخر القرن الغابر ، فأضاف إليه الأستاذ « ودچرى » فصلا مسهباً عقده على علم الأخلاق منذ مات المؤلف حتى العقد الرابع من قرننا الراهن .

وقد كانت خطة واضع هذا الكتاب أن ينظر إلى علم الأخلاق النظرة التقليدية باعتباره علماً معيارياً normative يدرس ماينبغى أن يكون عليه

السلوك الإنسانى بما هـو كذلك ، أى يضع قوانين الأفعال الإنسانية ومثلها العليا وهذا هو الاتجاه التقليدى المعتمد بين جمهرة الأخلاقيين فى فهم هذا العلم وتحديد منهجه . ولكن مدرسة من علماء الاجتماع فى فرنسا قد اتجهت بالأخلاق فى نهاية القرن الغابر ومطلع القرن الراهن اتجاها اجتماعياً صورت فيه علم الأخلاق فرعاً من علم الاجتماع موضوعاً ومنهجاً ! وشايعها فى هذا جمهرة المفكرين فى فرنسا وقلة من الباحثين فى الأخلاق من غير الفرنسيين ، ولكن مؤرخى الأخلاق ـ ومنهم واضع هذا الكتاب ـ يهملون تأريخ هـذا الاتجاه الشاذ فى فهم الأخلاق ـ وإن أشار إليه بعضهم إشارة خاطفة تنطوى على شىء كثير من الاستخفاف .

ومن حق القارىء العربى ـ وقد خلت العربية من بيان هـذا الاتجاه فيما نعلم ـ أن يعرف عنه شيئاً فى مقدمة هـذا الكتاب الذى يؤرخ مذاهب الأخلاق :

الاتجاه الاجتماعى فى فهم الأخلاق :

عرفت نواة المشكلة الأخلاقية فى وضعها الاجتماعى عند « اسبيناس » Espinas فى حديثه عن « المجتمعات الحيوانية » و « أوجست كونت » A. Comte فى بحثه عن « السياسة الوضعية » وتأكد الاتجاه فى مؤلفات دوركايم Durkheim « توزيع العمل الاجتماعى » (١٨٩٣) و « قواعد المنهج الاجتماعى » (١٨٩٤) و « الانتحار » و « الأشكال البدائية للحياة الدينية » كما ظهر واضحاً عند ليفى بريل Levy-Bruhl فى كتابه « الأخلاق وعلم العادات » وفى فصل قيم عقده عن منهج الأخلاق ، ونشر مع فصول عن مناهج العلوم الأخرى فى كتاب « فى منهج العلوم » . وقد نشر باروزى J. Baruzi فى

فى سلسلة « الفلاسفة والعلماء الفرنسيون » جزءاً وقفه على « المشكلة الأخلاقية » (١٩٢٦) ضمنه ـ إلى جانب المختـارات التى تؤكد الاتجاه الاجتماعى فى فهم الأخلاق ـ المناقشة التى دارت فى الجمعية الفلسفية الفرنسيـة حول هذا الاتجاه وعرضت لمعيارية الأخلاق واتصـالها بالدين ونحو هذا مما أبانت عنه مناقشات دوركايم وجاكوب B. M. Jacob ولاشلييه M. Lachelier ومراسـلاتهم التى تضمنها الجزء السالف الذكر ، وقد سجلت مجلة الجمعيـة الفلسفيـة الفرنسية فى نفس العام هـذه المناقشات التى شغلت جلستى ١١ فبراير و ٢٢ مارس من عام ١٩٠٦ بوجه خاص . فلنشرع فى تلخيص هذا الاتجاه توطئة لمناقشته :

ذهب أتباع هـذه المدرسة إلى اعتبار الأخلاق علمـــاً وضعياً positive يعرض لدراسة العادات والتقاليد والشرائع ونحوها كما تتمثل بالفعل عند جماعة بشرية تعيش فى زمان معين ومـكان محدد ، وتقوم هذه الدراســـة على منهج تجريبى استقرائى هو منهج العلوم الطبيعية الذى تطمح المدرسة الاجتماعية إلى جعله منهجاً للعلوم الاجتماعية كلها ؛ والغرض من هذه الدراسة هو التوصل إلى توجيهات تنفع عمليا فى رفع مستوى الفرد والمجتمع معاً : وبهذا قوضت المدرسة الاجتماعيـة الاتجاه التقليدى المعتمـد فى فهم الأخلاق لأنهـا وضعت المشكلة الأخلاقية وضعاً جديداً غير كيانها ومجالها ومنهجها تغييراً كاملا . وقـــد كان على أتبـاع هذه المدرسـة أن يهدموا التصور القديم المـــألوف لعلم الأخلاق باعتبـاره علمـــاً معيـــارياً من حيث إنه نظـــرى ، حتى إذا فرغوا من هذا ـ أو خيل إليهم أنهم فرغوا منه ـ أخذوا يعرضون وجهـة النظر الجديدة والمنهج الذى يقتضيه هذا التصور الجديد :

هدم التصور التقليدى لعلم الأخلاق :

يقول الاجتماعيون - ليفى بريل - إن كلمة « علم » تطلق على العلوم الطبيعية وحدها ، لأنها هى التى تحقق خصائص البحث العلمى ، إذ أن وظيفة العلم لا تتجاوز - أو لا ينبغى أن تتجاوز - البحث فيما هو كائن بحثاً يقوم على المنهـــج التجريبى وحده ، ويهدف إلى اكتشاف القـوانين التى تفسر الظواهر وتحكم الأحداث ومن ثم يكون العلم وضعياً positive ولا يمكن أن يكون معيـاريـاً normative وليس هذا هو حال علم الأخلاق التقليدى الذى يريد أصحابه اعتباره علمـــاً نظرياً ومن ثم يكون فى عرفهم معيارياً . إن غايته هى البحث فى القواعد المدبرة للسلوك وردها إلى مبدأ واحد إن كان هذا ممكنا ، ومثل هذا البحث لا يمكن أن يكون نظرياً إلا إذا أخذنا اللفظ بأضيق معانيه .

وللفظة « عملى » مدلولان يراد بأولهما العلاقات الخلقية بين الأفراد كما تبدو فى القوانين التى تنظم سلوك الفرد والجماعة . أما ثانى المدلولين - وهو لا يقتصر على الأخلاق - فيراد بالعمل ما يقابل النظر بوجه عام ، كالتقـــابل القائم بين الطبيعة المحضة والطبيعة التطبيقيــــة ، ومن الممكن ، بل من الضرورى فى رأى المدرسة الاجتماعية أن يمتد المدلول الثانى حتى يشمل الأحداث الخلقية .

ومن الخطأ أن يتصور فلاسفة الأخلاق علم الأخلاق معيارياً من حيث هو نظرى . وتشريعياً من حيث هو علم ، والاختلاف القائم بين علم الأخلاق النظرى وعلم الأخلاق العملى لا يشبه الاختــــلاف المعروف بين الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية مثلا ، لأن موضوع الأخلاق النظرية والأخـلاق العملية ليس إلا تنظيم السلوك ، والخلاف بينهما مرده إلى أن علم الأخلاق العمـــلى يهبط إلى بيان الواجبات الخاصة وتفصيلها ، أما علم الأخلاق النظرى فيرتفـع

إلى أسمى صيغة للواجب والخير والعدل ، فهو ليس إلا درجة أرفع من حيث التجريد والتعميم والترتيب ؛ إن علم الأخلاق العملى يقتصر على دراسة المسائل الجزئية فى الأخلاق ، وأما المذاهب النظرية فانها لاتخلو من عناصر مختلفة من العقائد الدينية والاعتبارات الميتافيزيقية فى أصل الإنسان ومصيره ومكانته فى الوجود ، أو من أبحاث نفسية فى ماهية الميول الطبيعية أو من آراء وتحليلات قانونية تتصل بالحقوق . . . ومثل هذه العناصر تخلع على الأبحاث الخلقية الفلسفية مظهراً نظرياً ولكنه ليس إلا مجرد مظهر .

ومن هذا نرى أنه لا يوجد علم نظرى للأخلاق بالمعنى المتعارف المألوف ، ولا يمكن أن يوجد مثل هذا العلم من حيث إن العلم لايمكن أن يكون معيارياً من حيث إنه نظرى ؛ وليس معنى هذا أن البحث العلمى الذى يتناول الأخلاق غير ممكن ، بل إننا نلاحظ على عكس هذا أن التصور القديم الغامض للأخلاق النظرية فى طريقه إلى الزوال ، ومتى تلاشى احتل مكانه تصور واضح واقعى جديد ، يقوم على اعتبار قواعد الأخلاق من واجبات وحقوق حقيقة واقعة ، ومجموعة من ظواهر ، أى موضوع علم يجب أن يدرس بنفس الروح التى تدرس بها سائر الأحداث الاجتماعية ، وبنفس المنهج الذى يتبع فى دراسة هذه الأحداث .

التصور الجديد (الاجتماعى) لعلم الأخلاق :

يقوم هذا التصور عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية على دراسة الأخلاق دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjective ومعالجتها بنفس المنهج الذى تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ـ وبذلك يصبح الغرض من البحث الخلقى معرفة قوانين الحقائق الاجتماعية للسيطرة عليها

ما أمكن ذلك ، وقد يدهش الناس للمطالبة بدراسة الطبيعة الاجتماعية بنفس المنهج الذى تدرس به الطبيعة المادية ـ وهو المنهج التجريبي الخالص ، لأنهم يتصورون أن الظواهر فى عالم المادة تجرى على قوانين ثابتة لا تقبل التغير ، وأما العالم الأدبى فإن الإرادة الإنسانية تتدخل فى سير وقائعه تدخلا ملحوظاً ، ولكن تاريخ البحث فى العالم الطبيعى يقرب إلى أذهاننا إمكان قيام الاتجاه الجديد فى علم الأخلاق ، فإن المدركات التى كانت من قبل حسية قد انصبت فى قالب موضوعى ، فأدى هذا إلى تغير طرأ على تصورنا للطبيعة ، وأفضى إلى مكتشفات علمية لها خطرها ، فمن ذلك أن علم الضوء حين أصبح علماً تدرس ظواهره بمنهج تجريبي قد أسفرت دراسته عن مكتشفات علمية لم يكن فى الإمكان توقعها لو ظل بعيداً عن هذا المنهج العلمى ، إذ اتسعت معرفتنا وعرفنا الشيء الكثير عن انكسار الضوء وانحرافه ، وعن التحليل الطيفى والأشعة تحت الحمراء وفوق البنفسجية . . . الخ وهذه الثروة فى تصورنا للطبيعة قد تهيأت لنا حين نقلنا الطبيعة من مجال التجربة الذاتية إلى ميدان التجربة الموضوعية ، فلماذا لا يشجعنا هذا على أن ننقل البحث فى الأخلاق من مجال البحث الذاتى إلى مجال البحث الموضوعى الذى لا يستقيم إلا مع المنهج التجريبي ؟

إن من أخص خصائص العلم أنه نزيه موضوعى objective يسعى إلى معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها بصرف النظر عن أهوائنا الذاتية ورغباتنا الشخصية ، فإذا شئنا أن نجعل الأخلاق علماً وجب أن نخلص بحثنا من رغباتنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، ونجعل بحثنا الأخلاقى موضوعياً لا ذاتياً .

وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد « الموضوعية » فى البحث الخلقى ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة فى التصور العقلى للطبيعة واعتبار هذه

الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث ، وإن كان هذا العلم قد لقى مقاومة كانت متوقعة .

ومن السهل أن نتصور طريقة إدخال « الموضوعية » فى البحث الخلق ، فإننا نشعر شعوراً ذاتياً بالأمواج الأثيرية ـ من حرارة وضوء ـ ومع هذا نتصورها تصوراً موضوعياً ، فمن الممكن أن نجمع بين نوعين من التصور للحقيقة الخلقية : ذاتى وموضوعى معاً ؛ فى وسعنا أن نتأثر بفعل المجتمع الذى نعيش فيه وأن نشعر بفعله وهو يتحقق فينا ، وليس يمنع هذا من أن نتصور فى نفس الوقت تصوراً موضوعياً تلك العلاقات الثابتة وهى قوانين هذا المجتمع . وهذا الازدواج فى التصور سيصبح مألوفا لنا كما كان حاله فى العالم الطبيعى ، ولن يسيء ذلك لتصورنا الذاتى للأخلاق ، فإن بحث الأصوات بحثاً علمياً موضوعياً لم يضعف من تأثير الصوت فى نفوسنا ، ولم يخفف من عمق شعورنا بتوقيعات بيتوفن وفاجنر ، وبهذا لا ينتظر أن تفقد الأخلاق سحرها وتأثيرها فى النفوس حين تخضع للبحث العلمى التجريبى .

ويصرح ليفى بريل بأن الوسائل الراهنة للتوصل إلى « الموضوعية » لاتزال إلى عصره قاصرة كل القصور ، بل معدومة فيما يتصل بالأحداث الاجتماعية ، فعلم الاجتماع لا يزال فى بدء حياته ، بل لم يصبح بعد علماً فى رأى البعض ـ فليس من اليسير إدماج الأحداث الخلقية فى الظواهر الاجتماعية ومعالجتها جميعاً بنفس المنهج الذى تعالج به الظواهر فى العلوم الطبيعية .

بهذه النظرة الجديدة إلى الأخلاق نهمل النظر إلى ماينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، أى ننصرف عن التشريع المثالى إلى دراسة الحقائق دراسة وصفية تقريرية ـ كما هو الحال فى كل علم ، لتحصيل المعرفة التى تمكننا من أن نتحكم فى الظواهر التى اكتشفت قوانينها وبهذا تتلاشى الأخلاق النظرية

وتبقى الأخلاق العملية التى تخضع لبحث علمى نظرى يمهد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه .

نرى مما أسلفنا أن الشرط الأول الذى يكفل تحقق الاتجاه الجديد فى دراسة الأخلاق ـ وهو شرط كل بحث علمى ـ هو تجريد الوقائع من صبغتها الذاتية وإغفال الوجهة التى تتصل بشعورنا والترجمة عن الوقائع ترجمة موضوعية . وتاريخ العلوم الطبيعية يمكننا من فهم هذا الاتجاه ، فقد كانت هذة العلوم تدرس دراسة ذاتية إلى عهد ليس ببعيد ، وكانت تبحث فى موضوعات مجردة كالعناصر والخلاء وما يدخل فى هذا الباب . وكان علم الطبيعة فى العصر المدرسى شبيهاً بعلم الأخلاق التقليدى المعروف ، بل كان الطبيعيون السابقون على سقراط ينزعون إلى رد الكثرة التى يرونها فى الموجودات إلى مبدأ واحد أو أكثر من مبدأ من العناصر الأساسية ، وكانت طريقتهم فى تفسير الأحداث الطبيعية تقوم فى الجمع أو الفصل بين اليابس والرطب والبارد والحار وبين الجواهر الفردة Atoms . ومثل هذا نراه واضحاً عند فلاسفة الأخلاق التقليدية ، فدراستهم ذاتية وليست موضوعية ، وموضوعات بحثهم مجردة كالواجب والجزاء والإرادة الحرة والغائية والفضيلة ونحوها . وينزعون إلى رد الحقائق الخلقية على الدوام إلى مبدأ واحد أو أكثر من مبدأ واحد كاللذة والمنفعة والخير والواجب والسعادة . . . وطريقتهم تقوم فى الجمع أو الفصل بين النافع والخير واللذيذ والواجب . . . وكما أن مذاهب الطبيعيين القدماء قد عجزت عن تفسير الظواهر الطبيعية فقد عجزت مذاهب فلاسفة الأخلاق المحدثين عن تفسير الوقائع الأخلاقية . وما أشبه النزاع القائم الآن بين دعاة المذاهب النظرية فى الأخلاق ـ كأتباع المنفعة واللذة والسعادة والواجب . . . بالنزاع الذى قام بين هرقليطس وانكساجوراس وامبدوقليس

وديمقريطس بصدد مبادىء علم الطبيعة ، ولكن البحث الطبيعى قد تطور حتى أصبح علما تجريبياً واقعياً وهذا ماترجو المدرسة الاجتماعية أن يتم لعلم الأخلاق حتى يمتنع الخلط بين الدراسة الموضوعية والآراء الذاتية فى الأحداث الخلقية كما امتنع الخلط بين علم الطبيعة وما بعدالطبيعة ، إننا نقبل هذا الخلط فى الأخلاق لأن التفكير اليونانى لا يزال حياً فى عقولنا كما يقول أتباع المدرسة الاجتماعية .

على أن هذا الاتجاه الجديد فى علم الأخلاق مرهون بمدى التقدم الذى يصيبه علم الاجتماع الذى لايزال فى دور الطفولة ، وإلى أن نتمكن من معرفة الطبيعة الاجتماعية على نحو ماعرفنا الطبيعة المادية ، وإلى أن نستطيع إقامة سلوكنا على العلم الواقعى بقوانينه ، قد تنقضى قرون لاندرى عدتها ـ فيما يعترف ليفى بريل .

حسبنا هذا بياناً لمذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى فهم الأخلاق وتصور منهجها ، ولنعرض لمناقشتها فى إيجاز يقتضيه المقام :

مناقشة المذهب الاجتماعى فى الأخلاق :

أول مايلاحظ على هذا المذهب ضيق أفقه فى فهم العلم باعتباره العلم الطبيعى الذى لايقوم على غير المنهج التجريبى ، وهو فهم عاش إلى منتصف القرن الغابر ، ثم اتسع فهم العلماء لمعنى العلم فأدخلوا فى مجاله كل دراسة منظمة ترمى إلى معرفة الحقائق وتفسيرها فى ضوء منهج تجريبى أو عقلى أو ذوقى ، ومن ثم أصبح منهج البحث العلمى أعم من المنهج التجريبى وأشمل وقد وضع علماء المناهج لكل لون من هذه الدراسات المنظمة منهجاً يلائم موضوعه ، وبهذا دخلت فى زمرة العلوم دراسات أدبية وفنية كانت منذ قرن ونصف قرن

لاتعتبر علوماً ، ومات التصور القديم لمعنى العلم ومنهجه[١] .

إنهم يزعمون بأن الطبيعة البشرية متغيرة وليست ثابتة ، ومن ثم تغيرت قوانين الأخلاق وأحكامها بتغير موضوعها ، وشاهدهم على هذا اختلاف الشعوب فى الحكم على الفعل الخلقى الواحد ، فقد تختلف الأحكام الخلقية على الفعل الواحد باختلاف الزمان أو المكان أو الظروف والأحوال ومستوى الحضارات ، ومن ثم وجب أن يكون موضوع علم الأخلاق العادات ونحوها كما تبدو فى جماعة بشرية يحدها زمان معين ومكان محدد ! والرأى عندنا أن هذا مجال يمكن أن يكون موضوعاً لعلم نسميه علم العادات ونلحقه فرعاً لعلم الاجتماع الذى يقوم على الوصف والتقرير . وليس يتنافى هذا قط مع استمرار قيام علم الأخلاق التقليدى الذى يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى غير مقيد بزمان أو مكان ، يضع هذه المثل باعتبارها مسايرة للجانب الأسمى فى طبيعة البشر ، ونعنى به جانبها الناطق العاقل ، وهو حظ مشترك بين الناس فى كل زمان ومكان . واختلاف الأحكام الخلقية على الفعل الواحد باختلاف الزمان والمكان ومستوى التفكير ونحوه لاينفى ما نقول ، لأن الاختلاف بين الناس إنما يكون فى تطبيقات المبادىء الخلقية ولا يكون قط فى المبادىء الكلية ، فاعتبار القتل جريمة مبدأ يلتقى عنده اتفاق الناس فى كل زمان ومكان ، بالغاً مابلغ حظهم من الجهل أو الثقافة ، ولكن الخلاف إنما يكون فى تطبيق المبدأ على الحالات الفردية الجزئية ، وهو خلاف مرده إلى مستوى الحضارة والتقاليد ونحوها مما يؤثر فى الحكم على الأفعال الجزئية .

---

(١) ومن عجب أن يظل هذا التصور الكسيح الذى مات فى أوربا منذ قرن ونصف حيا فى عقول الكثيرين من رجال العلم فى مصر ! ويبدو هذا واضحاً عند أصحاب الأفق الضيق من المشتغلين بالعلوم الطبيعية فى مصر - من كيمياء وطبيعة وطب ونحوه !

إن الفعل الذى يدخل فى نطاق البحث الاجتماعى هو الذى يصدر عن الجماعة البشرية وينشأ عنها ويلزم عن وجودها وحياة أفرادها مجتمعين ، وشتان بينه وبين الفعل الخلقى الذى يعنى به الباحثون فى الأخلاق ، إن هـذا الفعل الأخير أكبر من أن يكون صدى للجماعة البشرية واستجابة لعرفها وتقاليدها بل لعل طاعة الإنسان للمألوف من عرف الجماعة وتقاليدها تتنافى مع المثل العليا الإنسانية كما يتصورها علماء الأخلاق ! إن هذه المثل تقوم فى باطننا وتنشأ فى ضميرنا وتوحى بها عقولنا غير مقيدة بعرف أو تقليد أو هوى أو نحوه . . إنها ـ فيما يقول فردريك روه : إرضاء للضمير الفردى بعد تفكير فى البواعث والدوافع والموانع ، وبعد مشورة واحتياط مخافة الوقوع فى الأخطاء ، إنها إيثار لفعل بعينه على أفعال كثيرة قد تكون صدى للجماعة البشرية ، إنها اختيار لطريقة التصرف قد لا يسنده عرف ولا تقليد ، إنها تنبع من العقل وحده ، وهذا العقل هو الذى يعرض للبحث فى غاية الإنسان بما هو إنسان .

لقد عرف تاريخ الأخلاق إتجاها يرد الإلزام فى الأخلاق إلى سلطة خارج الذات هى الله عند أمثال دانز سكوت ووليام أوكام ، أو هى الدولة أو الحاكم المطلق عند أمثال توماس هوبز ، ولكن الرأى الراجح الذى يدين به علم الأخلاق اليوم هو أن الإلزام مرجعه إلى سلطة تنبع من الذات ولا تجىء من الخارج ، هى الضمير أو العقل أو نحوه فالإنسان فى عرف الأخلاق التقليدية لايطيع أوامر الأخلاق طمعاً فى نعيم الله ولا خوفا من جحيمه ، ولا اتقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها احتراماً لواجبه وإرضاء لضميره أو هكذا ينبغى أن يكون الحال فى عرف الأخلاق .

ومن هنا يتضح خطأ المدرسة الاجتماعية فى إتهامها للأخلاق التقليدية

باختلاطها بالدين وإتصـــالها بفكرة المقدس ، وقد كان « دوركايم » يقول لمفكرى هـــذا الاتهام : لماذا إذن ترفضون إخضاع الأخلاق لمنهج البحث التجريبي العلمى ؟ فقد رأينا أن علم الأخلاق عند جمهرة أتباعه مستقل تمـام الاستقلال عن الدين ووحيه ـ وإن كان لا يتنافى معه فى نهاية المطاف ! وإن لم يمنع هذا من أن نقول ـ من الناحية التاريخية الخالصة ـ إن المشكلة الأخلاقية قد اتصلت منـــذ نشأة التفكير فيها حتى القرن الماضى بالمشاكل اللاهوتية والميتافيزيقية ، وقد تجلى هذا الاتصال فى استنادها إلى المذاهب التى انتهى إليهـا المفكرون بصدد ماهية الإنسان ومصيره المحتوم ، ولكن الكثيرين من علماء الأخلاق قد نزعوا إلى الفصل بين علم الأخلاق وما بعد الطبيعة والدين على السواء ، وأستقلت الأخلاق علماً له وحيه ومناهجه الخاصة به .

وفى الحق إن هـذا الاتجاه الاجتماعى قد ظهر فى وقت اضطرب فيـــه التفكير فى الأخلاق ، ففى إنجلترا أخذ المذهب النفعى ينمو على يد ستيورت مل J. S. Mill وظهرت نظرية سبنسر التى أقامها على أسس نفعيـــة وأفكار اجتماعية وسياسية أدت إلى النظر إلى الأخلاق باعتبارها مجرد تاريخ للمشاعر البشرية يتطور تلقائيـاً من الفردية إلى الغيرية ، وبرزت فكرة الحياة واحتلت مكانهـا فى عقول الفلاسفة بعد الحرب السبعينية ، وانتهى الأمر ببعض فلاسفة الألمان من أمثال Nietzsche إلى إنكار الأخـلاق التقليدية ومهاجمـة القوانين الأخلاقية بحجة أنهـا تمنع من تطور الإنسانية إلى مرتبـــة الإنسان الأعلى Superman لأنها أخلاق أنعـام تبشر بالضعف والخور . . . إلى آخر ماهو معروف عن مذهبه .

ومن أطرف ماقيل فى هـذا الصدد إن أكبر دعاة الاتجاه الاجتماعى فى الأخلاق كانوا من اليهـــود ! فهم يستجيبون لنداء المصلحة ولا يرعون للمثل

العليا حرمة ، فيستهدفون لسخط الجماعات البشرية التى يعيشون بينها ، فرأوا أن يحطموا قدسية هذه المثل فى نفوس الناس حتى لا تثير تصرفاتهم الشائنة ثائرة المجتمعات ، فتقبل وجودهم وتذعن لمسلكهم الكريه راضية مختارة !

...

أرجو أن نكون قد انتهينا بعد هذا المطاف إلى مثل ما بدأنا به فى مستهل هذا الحديث ، وهو أن الأخلاق علم معيارى يدرس ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى بما هو كذلك ـ وفى ضوء هذه النظرة التقليدية جرى الكتاب الذى نضعه الآن بين يدى القارىء ـ وإلى جانب هذا العلم المعيارى يقوم علمان وضعيان بدراسة السلوك دراسة تقريرية تهدف إلى وصفه ووضع قوانين لتفسيره ، هما علم الاجتماع الذى يدرس السلوك عند الجماعات البشرية المقيدة بزمان ومكان ، وعلم النفس الذى يدرس سلوك الفرد باعتباره تعبيراً عن ظواهر وجدانية . . .

حسبنا هذا بياناً ومناقشة لمذهب المدرسة الاجتماعية فى الأخلاق ، وقد دعانا إلى ذكره بشىء من التفصيل خلو كتابنا من شرحه ومناقشته ـ إذا استثنينا الإشارة الموجزة التى وردت عنه فى الفصل الذى عقده ودچرى عن علم الأخلاق المعاصر فى الجزء الذى نرجو أن يصدر قريباً .

بقى علينا أن نقول كلمة موجزة فى مذهب المنفعة الذى اعتنقه «سدچويك» واضع هذا الكتاب ، نتتبعه موجزين على قدر الاستطاعة ، ونسايره فى تطوره حتى نصل به إلى سدچويك لنرى أثره وجهوده التى توجت هذا المذهب وطبعته بطابع عقلى حدسى .

المذهب النفعى فى الأخلاق :

هذا منهج يقتضى أن نلم فى إيجاز بمذهب القورينائية والأبيقورية قديماً ، وأن نتتبعه فى مطلع العصر الحديث عند هوبز وأن نسايره عند أتباع المنفعة العامة فى بنتام ومل ، ونمضى صعداً حتى نصل إلى سدچويك ، ولن نطيل فى بيان ذلك لأن المقام أضيق من أن يتسع للإطالة :

اعتبرت اللذة أو السعادة عند بعض الأخلاقيين قديماً غاية الحياة العليا ، فقال بعضهم إن الناس يبحثون بالفعل عما يحقق لذتهم ـ وهـذا هو مذهب اللذة السيكولوجى Psychological Hedonism وذهب بعضهم إلى القول بإن ما يبحث عنه الإنسان بالفعل وما ينبغى أن ينشده هو اللذة ـ وهذا هو مذهب اللذة الخلقية Ethical Hedonism . وأقر بعض القائلين به هذه اللذة باعتبارها لذة خاصة ، أو منفعة شخصية ـ وهذا هو مذهب اللذة الأنانى أو اللذة الفردية Egoistic Hed. ، ورأى غيرهم أنها لذة البشر جميعاً أو لذة الكائنات الحساسة ـ وهذا هومذهب اللذة العامة Universalistic Hed. [1] وسماه بعضهم بمذهب المنفعة العامة Utilitarianism .

ورأى بعض الفرديين أن اللذة تقوم فى تحصيل اللذة الحسية ، وهى أقوى اللذات وأحقهـا بالطلب ـ وقـد قال بذلك القورينائيـة قديماً ورأى بعض الفرديين أن اللـذة الحسية حالة عاجلة مؤقتة ، وأن اللـذة التى ينبغى أن ينشدها الإنسان أحرى بأن تتصف بالدوام والاستمرار ـ كاللذات الروحية والعقلية ـ ومن هنـا كانت السعادة وطمأنينـة النفس التى قال بها الأبيقورية وغيرهم .

---

(١) هذه الأسماء كلها من وضع سدجويك مؤلف هذا الكتاب .

فأما القورينائية فقد تابعوا أرستپوس Aristippus + ٣٦٦ ق. م. فى إقامة الأخلاق على وجدان اللذة والألم ، واعتبروا اللذة خيراً أقصى ومعياراً تقاس به جميع القيم ! وليس ثمة لذة تفضل لذاتها لذة أخرى وإن وجب تجنب بعض اللذات من جراء آثاره الأليمة . . . وليست الحياة عند زعيمهم إلا مجموعة آنات لكل منها لذته ، ومن هنا كان إيثاره للذة اللحظة التى هو فيها ! إنها صوت الطبيعة فلا ينبغى أن نستحى منها ، وإشباعها ـ لا ضغطها ولا تعديل مجراها ـ هو الطريق الوحيد للخلاص من إلحاحها !

أما أبيقور Epicurus + ٢٧٠ ق. م. والأبيقورية من ورائه ـ فقد حولوا هذه اللذة الحسية العاجلة إلى نوع من السعادة النفسية ، وأحالوا مذهب اللذة إلى مذهب فى المنفعة يرى المثل الأعلى فى طلب أكبر قسط من اللذات يبقى مدى الحياة ؛ ورفضوا مجاراة القورينائية بالتماس التحرر من المستقبل إبقاء على لذة الحاضر ، إذ بدا هذا التحرر فى نظر الأبيقورية عبودية للحاضر ، فحرية الإنسان لا تقوم إلا فى التماسه غاية تكون هدفاً للحياة كلها .

وهكذا كانت غاية الفعل الخلقى عند القدماء أن يحقق لذة لصاحبه ، مرجعها الحس فيما يقول القورينائية والفكر فيما يقول الأبيقورية ، وهم على إتفاق فى أن اللذة هى الخير الأقصى والألم هو الشر الوحيد ، وأن ليس ثمة لذة ترفض إلا من أجل نتائجها الأليمة ، ولا ألم يختار إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم . ولكن أبيقور قد فرق بين اللذات فى كيفها (نوعها) وأعتبر أسمى صنوفها ما كان عقليا ، لأن مهمة الفلسفة أن تزود صاحبها بالهدوء والاطمئنان .

ولكن مذهب اللذة ـ بوضعه هذا ـ قد فقد اليوم أنصاره ، لأن اللذات تختار لتكون أداة لتحقيق غايات أكرم بالإنسان وأشرف له ، أو لأنها

لا تتعارض مع مثله العليا ومبادئه الحسنى ، وهذا بالإضافة إلى أن لذة هؤلاء القدماء كانت فردية لا تحفل بمصلحة المجموع ؛ وإلى أن السلوك الأخلاقى لا يكون إلا حيث يقوم تعارض بينه وبين السلوك الذى تدفع إليه الغرائز والأهواء والشهوات وما يدخل فى بابها من ألوان الدوافع .

الأثرة فى مذهب هوبز ومناقشتها

ومع هذا فقد أيد الاتجاه القائم على أثرة الفرد ومنفعته فى مطلع العصر الحديث توماس هوبز Th. Hobbes + ١٦٧٩ إذ اعتبر جميع الدوافع الإنسانية موجهة إلى حب الذات وحفظ الحياة - أو التمادى فى حفظ الحياة تماديا يشعر به الإنسان وكأنه لذة ، بل لم يميز بين طلب اللذة الفردية وطلب اللذة الأخلاقية المقصود ، ويرد العواطف التى يبدو أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ، فتصبح الغيرية والتضحية وما يدخل فى بابها أنانية مقنعة ! ومرد الأمر إلى أن الإنسان عنده همجى بطبعه نافر بفطرته من الاجتماع بغيره من البشر ، ولكن مصلحته اقتضت أن يقوم بتنظيم علاقاته بغيره من الناس حاكم مطلق تجتمع فى يده كل السلطات ، ومنها تقرير الخير والشر عند مواطنيه ! فأثار هذا الرأى حملة جيلين من مفكرى الأخلاق ، وبدت الحملة عند أفلاطونيي كمبردج فى القرن السابع عشر ، إذ أكدوا استقلال الأخلاق عن كل إرادة مشرعة - إلهية كانت أو إنسانية - وأيد الحملة دعاة الحاسة الخلقية Moral Sense والمشاركة الوجدانية Sympathy ونحوها من مذاهب الأخلاق الحديثة التى أبت أن تقر مبدأ المنفعة ولجأت إلى العقل وجعلته السلطة المشرعة فى الأخلاق .

وعن أفلاطونيي كمبردج ظهر القول بإن الخير العام للجميع غاية عليا

ومعيار أسمى للأفعال الإنسانيـة ، قال بهذا كمبرلند + ١٧١٣ Cumberland فعدل به مذهب هوبز الأنانى ومهد لمذهب المنفعة العامة بعـد ذلك . وصرح شافتسبرى + ١٧١٣ Shaftesbury فى مذهبـــه ـ فى الحاسة الخلقية ـ بأن فى كل إنسان شعوراً فطرياً نحو الجماعـة ، وأن الأخلاقية لاتـكون إلا وليـدة الانسجام بين شـــعور الفـــرد بأنانيته وشعوره نحو الجماعة ودعا لخير الكل (العـــالم) فأصبح الرجل الخـــير من تنزع وجداناته من ذاتها ومن غير إكراه خارجى إلى ترقيـة المجتمع الإنسانى أو سعادته . وصرح زميـــله هاتشسون + ١٧٤٧ Hutcheson بأن الفعل المفيد للمجتمع هو ما يـنزع إلى تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وسرعان ماتحول هذا التعبير مذهباً فى المنفعة العامة .

وبهذا تطورت المنفعة الفردية عند القدماء فأضحت منفعة جماعية كان من أكبر أتباعها حديثاً جرمى بنتام + ١٨٤٢ J. Bentham وجون ستيـــورت مل + ١٨٧٣ وهـــنرى ســـدجويك H. Sidgwick ـ واضع هـــذا الـكتاب ـ فى انجلترا وأوجست كونت + ١٨٥٧ A. Comte فى فرنسا وفون جتسيكى Von Gizycki فى ألمانيا . وإن ضاق بهذا المذهب النفعى من فلاسفـة الألمان فون هارتمان Von Hartmann وفنت Wundt . وحاربه مع جميـــع المذاهب التى تتصل به إمام الفلسفة الخلقية الحديثة « كانت » E. Kant .

والأصل فى هـذا المذهب إقرار المنفعة العامة غاية لـكل سلوك أخلاقى ، وسرعان ماتحول مذهب المنفعة إلى مذهب فى السعادة حتى تيسر لأتباعه أن يقولوا : اعمل لتحقيق أعظم قسط من الخير (السعادة) لأكبر عدد من الناس .

المنفعة العامة عند بنتام :

فأما بنتام فقد وضع إحصاء للذة Hedonic Calculus يمكن من قياس مدى تحقيق الفعل للسعادة ، فأصبح معيارا للمفاضلة بين الأفعال الإنسانية لمعرفة خيريتها وشريتها ؛ وكان أظهر صفات اللذة التى تنشأ عن الفعل هى شدتها intensity ومدتها duration والتأكد من تحقيقها عند الإقدام على فعل ما certainty واقتراب تحقيقها وإثمارها للذات أخرى fecundity وصفاؤها أى تجردها من الألم purity وشمولها لأكبر عدد يصيبها .

وقد أنكر إمكان تحكيم اللذات وحسابها كثيرون من مفكرى الأخلاق من أمثال برادلى Bradley وجرين T.H. Green لأنها قيم غير متجانسة ، وبسط الاعتراضات على هذا التحكيم مكنزى Mackenzie فى كتابيه Intr. to Social philosophy, Manual of Ethics وإن فند هذه الاعتراضات راشدال Rashdall فى الجزء الثانى من كتابه .The Theory of Good and Evil

المنفعة عند مل

على أن ستيورت مل لم يقنع بالمفاضلة بين اللذات بهذه المقاييس الكمية الخالصة ، وإنما تجاوزها إلى التفرقة بين بعضها والبعض الآخر تفرقة فى الكيف ، فقال للذين ظنوا أن اعتبار اللذة غاية للحياة تقدير لا يشرف كرامة الإنسان ، إن فى وسع الإنسان أن يتذوق من اللذات ما لا يستطيع أن يتذوقه الحيوان ، إن المذهب النفعى يقدر فى الإنسان قوى سامية تنزع إلى ما يشبعها من لذات تمتاز بالدوام والاستمرار ، ولهذا ارتفع بلذات العقل والوجدان والخيال فوق لذات الحس العاجلة ، وإن كان يرى أن

تقدير اللذات الحسية لا يتنافى مع منطق المذهب النفعي ، والإنسان يتجـــه بطبيعته إلى اللذات التى تسد مطالب ملكاته العليـــا ويؤثرها على اللذات التى تشاركه فيها سائر الحيوانات ، ومن النـاس من يؤثر الاستماع إلى الموسيقى وقراءة الأدب ومشاهدة مشاهد الفن على لذات الحس العاجلة .

والسعادة فى مذهب مل ليست حياة غبطة متصلة دائمـــة بل لحظات من غبطة فى وجود يتضمن لذات عابرة وأخرى متنوعة ، وهى سعادة لكل من نستطيع إسعاده وبهذا تصبح غاية السلوك الأخلاقى تحقيق أكبر قدر من اللذة كماً وكيفاً لأنفسنـا ولمن تربطنا بهم صلات . ولا عبرة بالنيـات والبواعث فى تقدير أخلاقية الأفعال ، وحسب الفعل مسايرة للأخلاقيـــة أن يحقق ـ فى نتائجه ـ أكبر قسـط من السعادة لأكبر عـــدد من الناس ـ على غير ما ظن « كانت » ومن إليه ممن جعلوا أخلاقية الفعل مرهونة ببواعثه وحدها .

ويدلل « مل » على مبـــدأ المنفعة فيثبت أن السعادة هى الشىء الوحيد المرغـــوب فيـه وكل ما عـداها يلتمس كوسيلة لها فيقول إن الدليـل الوحيـــد على أن الشىء مرئى visible هو أن الناس يرونه بالفعـــل ، وعلى أن الصـــوت مسموع هو أن النـــاس يسمعونه بالفعـل . . . وبمثل هذه الطريقة نقول إن الدليـــل الوحيد على أن شيئاً مرغوباً فيه desirable ـ كالسعادة ـ هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل ! وبمثل هـذا التدليـل يقول : ليس هنـاك من سبب يمكن أن نبرهن به على أن سعادة المجموع شىء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعـــلا بقدر استطاعته فى سعادته الشخصية كلما اعتقد أن هناك سبيلا للحصول عليها ، وإذا صح هذا فقد برهنا : (١) على أن السعادة خير فى ذاتها (٢) وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفـــرد (٣) وأن سعادة المجموع خير لجميع أفراد هـــذا المجموع ! وبهذا تكون السعادة غاية

السلوك الأخلاقى .

ولعلنا لاحظنا أن فى حديثه عن « المرغوب فيه » وتشبيهه بالمرئى والمسموع بالفعل خلطاً بين ما يمكن أن يكون مرغوباً فيه - أو مرئياً أو مسموعاً - وما ينبغى أن يكون مرغوباً فيه . وهذه مغالطة لعب بالألفاظ فيما يسميها المناطقة figure of speech . وأوضح من هذا خطأه فى اعتبار سعادة المجموع مجموعاً لسعادات أفراده . لأن أنواع السعادات يتعذر جمعها على نحو ما يجمع أفراد الناس ؛ ومغالطة فى تعبيره تشبه المغالطة فى قولنا إن فرقة من الجند إذا كانت تتألف من مائتى جندى طول كل منهم ستة أقدام ، فإن طولها يكون ألفاً ومائتى قدم !

هذا هو مجمل التراث الذى تلقاه « سدجويك » فى مذهب المنفعة ، فاستوعبه وأدرك ما فيه من حق وباطل فنزع عنه ما بدا فيه نقصاً ، وأكمله بعناصر استمدها من المذاهب الحدسية والعقلية وتمثله ثم أخرجه خلقاً سوياً ، فللشرح مذهبه موجزين عسى أن نتبين الجهود التى توج بها تراث أسلافه .

موقف سدجويك من مذهب المنفعة :

يعتبر مذهب سدجويك فى الأخلاق مرحلة انتقال فى تاريخ المذهب النفعى ، وقد كان سدجويك يخضع لتأثير قوى من الماضى بصدد المشاكل التى شغل بها نفسه والمناهج التى استخدمها والنتائج التى انتهى إليها ، وقد أرخ مذاهبه الأخلاقية فى هذا الكتاب الذى نضعه الآن بين يدى القارىء العربى وأبان عن الخطوات التى أسلمته إلى معالم مذهبه الأخلاقى فى كتابه «مناهج علم الأخلاق» .

كان على سدجويك أن يهدم ما لا يطمئن إليه من أسس المذهب النفعى ،

ثم يدخل إليه العناصر التى يراها ضرورة لصـــلاحه . يقوم المذهب النفعى على أساس مذهب اللذة السيكولوجى الســالف الذكر ، إذ أن أكثر دعاة اللذة ـ أى المنفعة ـ لم يميزوا بين طلب اللذة بدافع من فطرة البشر ، وضرورة طلبها كغاية « ينبغى » أن تنشد ، فخلطوا بين القول بأن النـــاس بطبيعتهم يسعون بالفعـل إلى اللذة ، وبين القـول بأن اللذة غاية « ينبغى » أن تتجه إلى تحقيقها الأفعال الإنسانية . جعل أكثر النفعيين المـذهب السيكولوجى الأول أساساً للمذهب الأخلاقى الثانى ، يقول بنتام فى الفصـل الأول من كتابه عن أصول الأخلاق والتشريع : إن الطبيعة قد أخضعت الإنسـان لسلطـان اللذة والألم بحيث أصبح يدين لهما بـكل أفـكاره ، ويسند إليهـا كل أحكامه ، ويقيم عليها كل أهداف حياته ، ومن زعم أن سلوكه بمنجاة من إيحـائها فهو فى ضـلال مبين ، لأن غايته من كل أفعـاله هى طلب اللذة وتجنب الألم ، حتى فى اللحظة التى ينبذ فيها أعظم اللذات ، ويقبـــل فيها على أمض الآلام ! وإلى هذين الباعثين ، اللذة والألم ، يرد مبدأ المنفعة كل تصرفات الإنسان .

ويقول « مل » فى الفصــــل الرابع من كتابه عن مذهب المنفعة : إن الإنسان لا يرغب فى شىء لذاته ، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألمـاً ، وإمعان النظر ينتهى بنـــا إلى القول بأن الرغبة فى شىء والشعور بأنه لاذ ، أو النفور من شىء والشعور بأنه مؤلم ، ظاهـرتان متلازمتان لا تنفصلان أو هما اسمان مختلفان لحقيقة سيكولوجية واحدة . . .

ولم يفـرق النفعيون بين مذهب اللذة الفــردى (الأنانى) ومذهب اللذة (المنفعة) العامة ، فتبشير بنتام ومل بالمنفعة العامة لا يبعدهما عن اعتنـــاق المذهب الأنانى .

وهذا الذى يقوم عليـه المذهب النفعى عند « بنتـام » و « مل » قد عرض

لنقده سدچويك فى الفصل الرابع من الكتاب الأول فى « مناهج الأخلاق » فقال إن فى كلمة « لذة » pleasure غموضاً أدى إلى اضطراب التفكير فى هذه المسألة ، فإننا حين نقول إن إنساناً يقوم بفعل ما من أجل لذته الشخصية نعنى أنه اختار هذا الفعل وآثره على غيره وبهذا يتحدد اتجاه إرادته ، والقول بأن كلمة « لاذ » يراد بها ما يؤثر على اختيار الإنسان ويجذب إليه إرادته كلام يحتمل الجدل إذ أن من تحصيل الحاصل أن نقول إننا نرغب فيما هو لاذ ، أو إننا نرغب فى شىء لأنه « يبدو لاذا » لأن معنى هذا ببساطة أننا نرغب فيه لأننا نرغب فيه ! إذ أن « يبدو لاذا لنا » تفيد معنى « مرغوب منا » ! ولكننا إذا فهمنا معنى اللذة فهماً أدق من هذا وجدنا أن ما نرغب فيه ليس هو اللذة دائماً فقد نرغب عما فيه اللذة إلى ماخلا من اللذة ! وإذا قلنا إن اللذة يراد بها الشعور السار الذى يقترن بإشباع حاجاتنا لاحظنا أن هذا ليس موضوع رغباتنا فى كل الحالات ! فإن ما نرغب فيه ـ فيما يقول سدچويك ـ هو غاية موضوعية objective end وليس لذة تقترن به ، فإننا حتى فى الحالات التى نرغب فيها فى تحصيل لذة نجد أن خير طريقة توفر لنا هذه اللذة هو أن ننساها ! إننا إن فكرنا فى اللذة نفسها افتقدنا الشعور بها ، فى حين أننا إذا اتجهنا برغباتنا إلى تحقيق غايات موضوعية جاز أن نشعر باللذة وقد تجلت فجأة ! ويستشهد سدچويك على صحة هذا بمباراة بين معسكرين تقترن بالنضال الذى يهدف للانتصار ، قد لا يكون بين المتبارين قبل بدء المباراة من يرغب فى النصر لذاته ولمجرد أنه نصر ، إنه لا يرغب فى النصر قبل بدء المباراة ، ولكنه يرغب فى لذة الكفاح من أجل النصر ، ولتكامل هذة اللذة تتملكه فى العادة رغبة مؤقتة فى كسب المباراة ، وهذه الرغبة التى قد لايكون لها وجود فى بداية الأمر تتأثر بالمباراة نفسها إلى حد كبير . . .

والحصول على المتعة الكاملة يقتضى درجة معينة من عدم الاكتراث ! إن الدافع إلى اللذة إذا اشتد فى نفس الإنسان هدم هدفه ـ وهو اللذة ! وهذا ما يمكن أن نسميه بالتناقض الظاهرى لمذهب اللذة ؛ إن صاحب المزاج الأبيقورى الذى يجمع كل أهدافه حول لذته الشخصية قد لا يتذوق أقصى حد لهذه اللذة ، لأن إلحاح شوقه إليها يحول دون الشعور الكامل بمتعتها ، وقد لا يظهر هذا فى حال اللذات البهيمية ، ولكنه واضح فى مسراتنا وملذاتنا العقلية . وقد لاحظ « مل » نفسه هذا التناقض الظاهرى فى مذهبه وأدرك بعض الإدراك أن الحصول على اللذة قد يقتضى طلب شىء غير اللذة ! ولكنه لم يفطن فيما يلوح إلى تناقض تسليمه بهذا مع منطق مذهبه الذى يقرر أن الرغبة تتجه على الدوام إلى طلب اللذة ، فالأحرى أن نقول إن الرغبة قد لا تتجه إلى اللذة بل إلى غاية موضوعية .

ولكن هذا لا يمنع سدجويك من أن يصرح بأن اللذة عنصر ضرورى لإقامة مذهب أخلاقى كامل ، لأن الغاية التى يجب أن نقصد إليها ينبغى أن تكون بحيث ترضى نزعاتنا وتشبع مطالبنا ، فإذا سئلنا عن السبب الذى يحملنا على السعى لتحقيق غاية ما ، كان الجواب المعقول الوحيد أنها تسد حاجة فى طبيعتنا أو تشبع أعظم حاجة من حاجاتنا الطبيعية ، لأننا إذا زعمنا أننا نسعى لتحقيق غاية لسبب خارج على طبيعتنا ـ لأننا محكومون بسلطة عليا ـ لبقى السؤال قائماً وهو لماذا نتأثر بسبب خارج على طبيعتنا ؟ فالجواب الوحيد الذى لا يدع السؤال قائماً هو الجواب الذى يرد الأمر إلى حاجة قصوى فى طبيعتنا : فإذا سئلنا عن الشىء الذى يسد هذه الحاجة كان الجواب لا محالة هو اللذة : والواقع أن ما يسد أقصى حاجاتنا أو مطالب طبيعتنا يحمل معه لذة لنا وقد يوصف من أجل هذا بأنه لذة ، ولكن هذه

اللذة لاتحوى اللذة بل إن لها مضموناً موضوعياً ، لأن الشيء الذي يشعرنا باللذة قد يكون لذة فرد آخر أو سلامة وطننا أو أداء ماتتصور أنه واجب مفروض علينا ، فهذه أمور يؤدى تحققها إلى لذات نشعر بها ولكنها ليست هي فى ذاتها لذة ، ومن هنا كان من الخلط أن نقول إن قولنا : ينبغى أن نبحث عن اللذات يشبه قولنا : ينبغى أن نبحث عن اللذة .
يقول سدچويك إننا إن خلونا إلى أنفسنا أدركنا أن ليس ثمة شيء جدير بأن نبحث عنه إلا اللذة ، وما دامت اللذة هى الشيء الوحيد المرغوب فيه فإن أعظم لذة هى أعظم شيء مرغوب فيه ، وبذلك تكون اللذة الأقوى مفضلة على اللذة الأقل فى قوتها ، والتى تمتد أمداً طويلا تفضل على اللذة التى لا تدوم إلا أمداً وجيزاً ، وعند تقدير لذاتنا ينبغى اعتبار الماضى منها والمقبل شبيهاً بالحاضر من اللذات فى قيمته ، لأن مجرد الخلاف فى الزمن لا يؤدى إلى خلاف فى قيمة لذاتنا .

ويميل سدچويك إلى تأييد مذهب المنفعة العامة مع تعديله بإقامته على أساس حدسى ، وربما كان دليله فى هذا الصدد أكمل الأدلة التى عرفت فى تاريخ هذا المذهب . إن مذهبه يعتبر ـ إلى حد ما ـ تجديداً لمذهب بطلر Butler فى الضمير وإن كان أدق منه فى بعض نقطه الأساسية . وهى دقة أدى إليها إذعانه الجزئى بآراء « كانت » Kant ؛ إن سدچويك يشبه بطلر فى أنه يقيم مذهبه على سلطة الضمير ، ويتفق مع « كانت » فى توحيده بين الضمير والعقل العملى ، وهو يسلم مع « مل » بمذهبه اللذى ـ السيكولوچى والخلقى معاً ـ وكان لا يدرك ما فى هذا المذهب من عدم اتساق ولم يفطن إلى وجوه الاختلاف البين بين غاية العمل الطبيعية والسعادة الخاصة من ناحية ، وغاية الواجب وسعادة المجموع من ناحية أخرى ، ورأى أن غير

الفلاسفة العمليين من الناس قد لا يطمئنون كثيراً لقيام المصلحة إلى جانب الواجب ، إلا أن من واجب فلاسفة الأخلاق أن يضعوا أساساً لهذه المشكلة ، ولهذا عرض للبحث فى حقيقة المصلحة الذاتية ، ومدى معرفة الأعمال التى تفضى إليها ، ومبلغ النتائج التى تقابل الواجب أو خير الجنس البشرى ، فأدى به البحث إلى أن يشعر - أقوى مما شعر « مل » والقدماء من النفعيين - بالتقابل بين ما يسمى بالحدوس intuitions أو مدركات الحاسة الخلقية وبين مذهب اللذة ، وشعر بالحاجة إلى أساس عقلى يبرر ضرورة تضحية الفرد بسعادته لخير الكل الذى يعتبر الفرد جزءاً منه . ورأى منهج المذهب النفعى الذى عرفه عن « مل » لا يستقيم بغير افتراض حدسى خلقى ، ومن هنا نفهم كيف لجأ إلى « كانت » . أعجبه صدق مبدئه الرئيسى : اعمل عن مبدأ أو قاعدة ترى أنك تريد جعلها قانوناً عاماً . ومع أنه رفض التسليم بميتافيزيقا « كانت » ، فإنه سلم بهذا المبدأ وجعل صورته : أن ما يكون صواباً لى ينبغى أن يكون صواباً لجميع الناس متى تشابهت الظروف . ولكنه فطن إلى أن هذا لا يكفى لإقامة الأخلاق وإخضاع المصلحة الذاتية للواجب ، لأن الأنانى الذى يستوحى عقله قد يعترف بهذا المبدأ ويظل مع هذا أنانياً !

وأساس الأخلاق عند سدچويك أن من واجبنا أن نضع أنفسنا عند وجهة نظر العقل ونطيع أوامره ، وسينتهى بنا هذا إلى أن نكون عدولا مع أنفسنا ومع غيرنا على السواء ، نعدل فى علاج دقائق حياتنا وفى اختيار لذاتنا الخاصة ، ونولى المستقبل من الاهتمام ما نوليه للحاضر ، كما نعدل فى تقدير لذات الآخرين بحيث ننظر إليها كما ننظر إلى لذاتنا الخاصة (الفقرة الثالثة من الفصل الثالث عشر من الكتاب الثالث فى مناهج الأخلاق) وبهذه الطريقة دحض سدچويك مذهب اللذة الفردى الأنانى وأيد مذهب

اللذة العامة باعتباره المذهب الوحيد المسساير لحكم العقل . والعقل يرى أن ما يكون خيراً لنسا يحقق لنا لذة ، ومثل هذا يقال فى لذة الآخرين ، هذه هى ثنائية يوصى بها العقل تتجلى فى اضطرارنا إلى البحث عن أعظم سعادة لنا مع أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة ، هذه هى ثنائية العقل العملى فيما يسميها سدچويك فى الفصل الأخير من الكتاب السالف الذكر .

على أن سدچويك ـ فيما أشرنا من قبل ـ قد اقترب من الحدسيين ، إنه حدسى إلى حد الاعتراف بأن القاعدة العليا للاتجاه نحو تحقيق سعادة المجموع ينبغى أن تقوم على حدس أخلاقى أساسى ، والبديهية الحدسية التى احتاج إليها لإقامة مذهبه فى المنفعة العامة ـ وهى أن الكائن العاقل مضطر إلى أن يقصد إلى سعادة المجموع ـ قد استقاها عن آثار الحدسيين من الإنجليز من أمثال مور More وكلارك S. Clarke ولكنه لم يمض فى الطريق إلى نهايته مع المتطرفين من الحدسيين .

وإذا كان « كانت » يقول فى أمره المطلق : اعمل بحيث يكون عملك صادراً عن مبدأ أولى يمكنك أن تريد تعميمه مبدأ عاماً لكافة الناس ، فإن القانون الوحيد الذى استطاع سدچويك أن يريد تعميمه نهائياً كقانون عام لكافة البشر هو أن من واجب الناس أن يتوخوا فى أفعالهم تنمية السعادة العامة ـ أى سعادة المجموع ـ وهكذا انتهى سدچويك بالمذهب النفعى إلى إقامته على أسس حدسية فأزال التباين الذى كان قائماً بين الاتجاهين : النفعى والحدسى .

فى الحق إن الذين اتصلوا بالدراسات الأخلاقية الحديثة يعرفون أن معنى اللذة والسعادة والمنفعة قد تطور عند الأخلاقيين تطوراً ملحوظاً تضمن الكثير من وجوه النقد التى تناولت أصول هذه المذاهب وعدلت فيها

كثيراً . ولسنا الآن بصدد عرض الآراء الحديثة فى هذا الموضوع لأن المقام أضيق من أن يتسع للإلمام بها ، فحسبنا أن نقول إجمالا إن رد أخلاقية الفعل إلى نتائجه وآثاره ـ بالغاً ما بلغت من سمو وكمال ـ يشين تقويمنا الأخلاقى للأفعال الإنسانية ، إن هذا الاتجاه الذى يعلق الحكم على نتائج الفعل معقول فى القوانين الوضعية التى لا تملك النظر إلى الضمائر والخواطر والنوايا والبواعث وما يدخل فى بابها ، أما الأخلاق فإنها تعتبر ـ أو ينبغى أن تعتبر الضمير مدبراً للأفعال الإنسانية فإذاهمت بالحكم عليها وجب أن نلجأ إلى هذا الضمير ونتعرف إلى ما يجول به من نوايا وما يتردد فيه من بواعث . . والمذاهب النفعية واللذية تغفل هذه الناحية إغفالا غير مشكور ، لأنه ينطوى على استخفاف بصفاء النفس وطهارة الباطن ـ وذلك أخص ما يعنى الأخلاق . .

ومن هذه الناحية كان « كانت » Kant إمام الفلسفة الخلقية الحديثة على حق فى حملته على هذه المذاهب ، بل فى تنكره حتى للمذاهب التى قامت على الدعوة للخيرية (هاتشسون) والمشاركة الوجدانية (آدم سمث) وما يدخل فى بابها ، إذ حسب هذه المذاهب أن تجعل الحكم الأخلاقى على الأفعال الإنسانية مرهوناً بنتائجها دون بواعثها ، إن ذلك امتهان للأخلاق لا ريب فيه .

هذا إلى أن المثل العليا فى الأخلاق إنسانية ، أو ينبغى أن تكون إنسانية ، عامة لا يحدها زمان ولا مكان ، ومطلقة غير مشروطة بنتائجها وآثارها . وما يقال فى مثل الفرد يقال فى مثل الجماعات ، ولو أن كل أمة أو جماعة اعتبرت نفسها فرداً فى مجموعة إنسانية واحدة ، ورسمت مثلها العليا بحيث تكون إلي جانب مسحتها القومية المحلية إنسانية خالصة ، لخلت الدنيا

من الأحقاد وبرئت من الضغائن ، وانتفت فيها كل أساليب البربرية والهمجية التي عجزت مدنيتنا الحاضرة عن تحرير مجتمعنا الحاضر من شرورها ، لأن مثل الشعوب العليا متى كانت إنسانية خالصة ، انتفى التعـــارض والاحتكاك بينها ومن ثم يسود الوئام هذه الشعوب جميعاً .

هذه غاية تتطلع إليها فى أيامنا الحاضرة هيئة الأمم المتحدة ـ كما تطلعت إليها بالأمس عصبة الأمم ـ ولكن أساليبها ووسائلها لتحقيق غايتها قاصرة بل كسيحة ، ولن يسير العالم فى اتجاه هذه الغاية إلا يوم يؤمن ســـاسته بأن الشعوب ينبغى أن تخضع لقوانين الأخلاق ، وأن المسحة القومية للمثل العليا عند الشعوب لا ينبغى أن تطغى على نزعتها الإنسانية الخالصة .

كلمة فى ترجمة الكتاب :

هذا كتاب وعر ، ومرد الوعورة فيه إلى أن صـــاحبه ـ وهو متمكن من مادته غزير العلم بموضوعه ـ يؤرخ فى هذه الصفحات المعدودات مذاهب الأخلاق منذ عرف البحث الأخلاقى حتى عصرنا الحديث . فمحاولة الإلمام بشتى خصائص المذاهب الأخلاقية ـ مع توخى الإيجاز وتحرى التركيز ـ قد أفضى بالكتاب إلى الغموض والتعقيد ، الذى بذلنا أقصى الجهد فى أن تبرىء منه نسختنا العربية ما استطعنا إلى ذلك سبيلا . وهو غمـــوض يرده الإنجليز أنفسهم ـ مع هذا السبب ـ إلى وعورة الأسلوب الذى عرف به « سدجويك » وشاهدهم على ذلك كتابه المعروف «مناهج علم الأخلاق» Methods of Ethics

وقد كلفنا توخى الدقة فى الترجمـــة كل طاقتنا ، واضطرنا غموض بعض أفكاره إلى الاستعانة بحضرات الدكتور أبو العلا عفيفى والدكتور ج . و . كوبلاند الأستاذ الزائر بكلية آداب الإسكندرية وسكرتيرته مس ج . ونتر

والأستاذ محمد عبد المعز عضو البعثة بلندن .

ومكانة « سدجويك » بين علمـــاء الإنجليز ، وقيمة كتابه بين آثار الأخلاقيين ، تكفى لتبرير ترجمته واحتمال العناء الممض الذى يقتضيه هذا العمل الشاق ، فهو ـ فيما قلنا فى مستهل هذه المقدمة ـ خير ما عرف من كتب وضعت فى تاريخ الأخلاق [١] .

أما العربية فقد خلت من هذا الصنف من كتب الأخلاق ، فتراثها القديم كما يبدو فى آثار ابن مسكويه والغزالى وابن عربى ومن إليهم أنظار أخلاقية يلتقى فيها النظر الإسلامى بالتفكير اليونانى غالباً [٢] ، وليس فيها كتاب واحد ـ فيما نعلم ـ يعرض لتأريخ مذاهب الأخلاق ؛ ولسنا نعرف فى الحديث من المؤلفات العربية كتاباً يسد هذا النقص ، مع استثنـــاء الجهد المشكور الذى بذله أستاذنا أحمـــد أمين بك فى كتابيه « الأخـــلاق » الكبير (١٩٣٠) والصغير (١٩٣٣) .

---

(١) من أهم الكتب الانجليزية فى تاريخ الأخلاق : (عدا كتاب سدجويك هذا) :

1 - J. M. Robertson, A short history of Morals (1920)

2 - Lecky, Hist. of Eurapean Morals from Augustine to Charlmagne, 2 vols.

3 - Rogers, R. A. P., A Short Hist. of Ethics.

4 - E. Howley, The Old Morality traced historically (1885).

5 - Stephen Ward, A Hist. of Ethics (1924).

6 - Wundt, vol. II; System of Ethics فى الشطر الأول من هذا الجزء

أما الفرنسيون فيهتمون بالمشكلة الأخلاقية فى وضعها الاجتماعى ـ على ما عرفنا فى هذه المقدمة ومن هنا كانت قلة كتب الأخلاق التقليدية فى لغتهم ، وما نعرف من كتب « تاريخ » الأخلاق فى الفرنسية كتاب André Cresson وهو كتاب بسيط ترجم شطراً منه إلى العربية الدكتور عبدالمنعم محمود والأستاذ أبو بكر ذكرى تحت عنوان «المشكلة الأخلاقية والفلاسفة» (سلسلة الجمعية الفلسفية). أما كتب الأخلاق فى الألمانية فالكثير منها مترجم الى الانجليزية .

(٢) أمل كتابنا هذا تأريخ الأخلاق عند مفكرى الاسلام ، فأرجو أن أتمكن من نشر بحث عنها فيما بعد .

ثم الكتيب الذى وضعه الأستاذ محمد يوسف موسى فى هذا الصدد وما عدا هذا لا يعدو أن يكون مجرد آراء شخصية فى الأخلاق .

هذا إلى أن الهيئات الرسمية فى مصر تقوم - الآن فيما علمت - بترجمة كتب فى الأخلاق لا تعبر عن أصح وجهات النظر فى الأخلاق ! فإدارة الثقافة فى وزارة المعارف وفى الجامعة العربية تقوم بترجمة كتب - لها قيمتها من بعض النواحى - ولكنها تعبر عن وجهات نظر لعلماء لا يتصلون بعلم الأخلاق إلا مجازاً !

ومن أجل هذا كان لابد أن يضاف إلى تراث العربية فى الأخلاق كتاب يضعه عالم ثبت فى موضوعه ويؤرخ فيه مذاهب الأخلاق ويناقشها عن فهم واستيعاب ، ولهذا فكر فى ترجمة كتابنا هذا أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفى أستاذ الفلسفة بجامعة فاروق وشرع بالفعل فى ترجمته ، ثم تخلى عنه حين علم أنى قطعت فى ترجمته شوطاً طويلا . وما أتممت هذا الجزء الذى نقدمه للقارىء وشطراً من الجزء الثانى - الذى يصدر بعد قليل - حتى ضقت بالترجمة وتوقفت أمداً طويلا . ثم رأيت فى زميلى وصديقى الأستاذ عبد الحميد حمدى استعداداً طيباً للمشاركة فى هذا العناء ، واضطلع منفرداً بوضع نسخة عربية أخرى كاملة لهذا الجزء ، أخذنا معاً فى مراجعتها - مع النسخة العربية التى قمت بوضعها من قبل - على النص الإنجليزى فى أحدث طبعاته مراجعة دقيقة التزمنا فيها حرفية الترجمة على قدر المستطاع ، ثم انتهينا من المراجعة إلى هذا النص العربى الذى نقدمه إلى القارىء الكريم . وقد زودناه بتعليقات تجلو الغامض فى نصوص الكتاب[1] .

---

(١) وضعت التعليقات الخاصة بالفلسفة عامة وعلم الأخلاق بوجه خاص ، وتركت لزميلى كل ماعدا هذا من تعليقات .

وقد شاع الكتاب بين قراء الإنجليزية فى العالم شيوعا واسع المدى وإنا لنرجو أن يكون مصيره بين قراء العربية ، مشجعاً على المضى فى نقل أمهات المصادر إلى لغة الضاد ، وتيسير سبل البحث العلمى على طلابه[1] .

وبعد فقد وضعت هذه المقدمة وأنا فى سفر ـ بانجلترا فى أجازة دراسية ـ وكان طبيعياً أن أكل الإشراف على طبع الكتاب إلى زميلى وصديق عبد الحميد حمدى ، فانفرد مشكوراً باحتمال هذا العناء المرير ؟

توفيق الطويل
مدرس الفلسفة والأخلاق بجامعة فاروق

لندن { شـوال ١٣٦٧ هـ
أغسطس ١٩٤٨ م

---

(١) أهم مصادر الترجمة العربية :

فى مذهب المدرسة الاجتماعية

Philosophes et Savants Français du XXe. Siècle (vol. III, Le Problème Morale, ed. par Jean Baruzi).

De la Méthode dans les sciences (La morale par Lévy-Bruhl).

Lévy-Bruhl, La Morale et la science des Mœurs.

فى مذاهب اللذة والمنفعة :

Prof. Watson, Hedonistic theories from Aristippus to Spencer.

Prof. Wallace, Epicureanism (Chief Ancient philosophies).

Zeller, Socrates & the Socratic Schools & Stoics, Epicureans & Sceptics.

Mackenzie, Mannal of Ethics.

Lecky, Hist. of European Morals. chap. I.

N. Hartmann, Ethics (trans. by S. Coit, ed. J. H. Muirhead, vol. II).

E. Albee, Hist. of English Utilitarianism.

J. Martineau: Types of Ethical Theory (vol. II).

Wundt, Ethics (vol. II, Ethical Systems).

Green, Prologomena of Ethics.

Rashdall, The Theory of Good & Evil, vol. II.

J. S. Mill, Utilitarianism.

J. Bentham, Principles of Morals & Legislation.

H. Sidgwick, Methods of Ethics. & Outline of Hist. of Ethics.

كلمة الاستاذ ودچرى فى الطبعة الاخيرة

لا يزال هذا الكتاب منـــذ أن نشر فى عام ١٨٨٦ أحسن عرض تاريخى مجمل لعلم الأخلاق فى اللغة الانجليزية ، ومع هذا فقد خطر لى أن أضيف إليه بحثاً موجزاً أتناول فيه التفكير الأخلاقى خلال الخمسين عاماً الأخيرة عسى أن يزيد هذا من منفعته المتصلة . وقد بقى كتاب سدچويك دون أن يمسه تغيير ما . أما الفصل الذى أضفته فقد التزمت فيه على قدر الإمكان صـــور التعبير التى استخدمها العلماء الذين نوقشت آراؤهم فى صفحات هذا الكتاب . وكان على أن ألتزم الإيجاز فى عرض هذا الفصل ليكون على تناسب واتساق مع الطريقة التى اتبعها مؤلفه فى عرض بحثه ، وقـــد اطلع الأستاذ و. ر. سورلى - الذى خلف سدچويك كأستاذ نايتبرج [١] للفلسفة الخلقية بجامعة كمبردچ - على أولى تجارب طبع هذا الفصل وأمدنى بمقترحات قيمة جداً أفادتنى فى مراجعته ، وإن كنت لا أحمله تبعة رأى من الآراء التى وردت فيه ، كما ساعدنى الأستاذ چ . س . مكنزى بمقترحات أفادتنى عند ما شرعت فى كتابة هذا الفصل ، وإنى أنتهز هذه الفرصة لأشكر كلا منهما على هذه المعونة وعلى التشجيع المتصل الذى لقيته منهما منذ أن كنت طالباً فى الجامعة .

البان . چ . ودچرى

جامعـــة ديوك
درهام - كاروليــــا الشمالية
الولايات المتحدة الأمريكية
يناير سنة ١٩٣١

---

(١) اسم واهب كرسى الأستاذية . « المترجمان »

« فاتحة الكتاب »

نشأت نواة هذا الكتيب[1] عن مقال كتبته منذ بضعة أعوام لدائرة المعارف البريطانية عن « علم الأخلاق » ، ولاحظت أنه بدا فى رأى الذين أقدر آراؤهم - وكأنه يسد حاجة طلاب البحث من الذين يرغبون فى الإلمام بتاريخ التفكير الأخلاقى بوجه عام . ولهذا أعدت طبع المقال على هذا الشكل المستقل بعد أن استأذنت فى ذلك السادة بلاك الذين يقومون بنشر دائرة المعارف البريطانية . وعند إعادة طبعه على هذا النحو تناولته بكثير من التعديل والإسهاب الملحوظ ولكنى اعتزمت بعد تردد أن ألتزم المعالم الرئيسية للمقال الأصلى الذى اقتصر الفصل الرابع فيه - وهو الذى ينصب على العصر الحديث - على علم الأخلاق عند الإنجليز بوجه خاص ، ولا يعالج المذاهب الأخلاقية الأجنبية إلا عرضاً باعتبارها مصادر للتأثير على التفكير الإنجليزى ، وكان سر هذا العزم أنى لاحظت من ناحية أن ميزة مقالى - إن كانت له ميزة - تقوم على وحدة محكمة الحركة تضيع لا محالة إن حاولت أن أضمن المقال بحثاً فى علماء الأخلاق من الفرنسيين والألمان على نمط يعادل نمط البحث الذى تناولت فيه علماء الأخلاق من الإنجليز ، بينما بدا لى فى نفس الوقت أن « شطراً عظيماً »[2] مما أغفلت دراسته على هذا النحو ،

---

(١) يشير إلى أول طبعة فى هذا الكتاب وقد كان حجمها أقل من حجم الكتاب الآن .
« المترجمان »

(٢) ألفت النظر إلى الكلمتين « شطراً عظيما » لأن أحد النقاد تغاضى عنهما وجعل هذه الجملة مثاراً لنقد شديد . وحذف هذين اللفظين يغنى عن رأى أراه ضعيفاً أمام رأى ما زلت أعتقد أنه يكاد يكون قاطعاً .

حظه من اهتمام الإنجليز ضئيل ، بالقياس إلى اهتمامهم بما يتضمنه البحث الذى وضعته . وينبغى أن أقول بالإضافة إلى هذا أنى ـ لأسباب شبيهة بعض الشبه بما أسلفت ـ قد بذلت جهدى فى الاحتفاظ بعلم الأخلاق منفصلا عن الإلهيات وما بعد الطبيعة وعلم السياسة دون أن يسىء هذا إلى موضوع البحث . ومع ذلك فإن هذا الانفصال بالطبع أقل ظهوراً فى بعض نواحى الموضوع منه فى بعض نواحيه الأخرى ، فمن ذلك أنا نرى عند علاج العصر الوسيط أن العلاقات التى تقوم بين علم الأخلاق واللاهوت تبدو بالضرورة أظهر منها فى العصر الحديث . وفى وسعى أن أقول أخيرا إنى تحريت عند بحث الموضوع النزاهة « والموضوعية » ما استطعت إلى ذلك سبيلا ؛ ورغبة منى فى بلوغ هذه الغاية لم أحاول أن أعرض لأساليب المعاصرين فى التفكير الخلقى ـ هذه الأساليب التى كانت موضع جدل بينى وبين هؤلاء المعاصرين ـ إلا بطريقة بالغة الإجمال والإيجاز . وأكثر جوانب هذا الكتاب ، أى أكبر جزء فى الفصل الثانى ، والفصل الرابع كله على وجه التقريب ، وبعض أجزاء الفصل الثالث ، قد قام عرضى لموضوعاتها على أساس من دراسة شخصية تناولت بها آثار المؤلفين الأصيلة ، وفى المواضع التى لم يتهيأ لى فيها هذا النوع من الدراسة الشخصية ، حاولت أن أتقى التورط فى الخطأ بعقد مقارنة بين الآراء التى وردت عند الكثيرين من مؤرخى الفلسفة ، وبالرجوع إلى آثار المؤلفين الأصيلة إذا لم أنته من هذه المقارنة إلى رأى حاسم قاطع . وقد حاولت طوال البحث أن أصحح النتائج التى انتهت إليها دراستى الخاصة وأؤيدها بمقارنتها بالآراء التى تضمنتها المؤلفات التاريخية الأخرى .

وإنى لمدين بوجه خاص فيما يتصل بالفصل الثانى من فصول هذا الكتاب إلى كتاب تسلر (Zeller) فى تاريخ الفلسفة الإغريقية

« Geschichte der Griechischen Philosophie » ولكنى أخذت عند مراجعة هذا الفصل مقترحات لها قيمتها من كتاب تسيجلر (Ziegler) عن تاريخ علم الأخلاق « Geschichte der Ethik » ومن كتيب قيم وضعه عن الفلسفة الأبيقورية المستر والاس (Wallace) . وأما البحث الذى تناولت به الأخلاق فى المسيحية فى الفصل الثالث فقد استقيته بالطبع من مصادر تبلغ من الكثرة حداً يحول دون ذكرها . ولكنى مدين حقاً بفكرة أو فكرتين وردتا فى هذا البحث لكتاب لكى (Lecky) الذى وضعه عن « تاريخ الأخلاق الأوربية » . أما البحث الذى عرضت فيه أثناء الفصل نفسه لعلم الأخلاق إبان العصور الوسطى فقد عاونني فى وضعه ـ فى المقال الأصلى الذى نشر بدائرة المعارف ـ نيندر (Neander) وفوتكه (Wuttke) معاونة جوهرية ؛ ولكنى استعنت عند مراجعته بكتاب قيم وضعه جاص (Gass) عن علم الأخلاق فى المسيحية [1] « Christliche Ethik » . وأما فى العصر الحديث فقد أخذت بمقترحات من كتاب يودل (Jödl) عن تاريخه علم الأخلاق « Geschichte der Ethik » ومن كتاب ولسون (Wilson) وفولر (Fowler) عن مبادىء الأخلاق « Principles of Morals » ، ومن كتيب وضعه مستر فولر عن شافتسبرى (Shaftesbury) وهاتشسون(Hutcheson) ، ومن كتاب من هذا النوع وضعه مستر كروم روبرتسون (Croom Robertson) عن هوبز (Hobbes) ومن كتاب وضعه مستر صلى (Sully) عن مذهب التشاؤم « Pessimism » كما استعنت بمؤلفات شاملة فى تاريخ الفلسفة

---

(١) ينبغى أن أذكر مع هذا كتاب شتوكل (Stöckl) عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى « Geschichte der Philosophie des Mittel alters » الذى استعنت به من حين لآخر.

وضعها اوبرڤيج (Ueberweg) وإردمان (Erdmann) . ويلبغى أن أسجل شكرى للأصدقاء ، والذين حملت رسائلهم إلى نصائحهم فى مختلف نواحى الموضوع ، وأخص بالذكر من هؤلاء لورد أكتون (Lord Acton) وروبرت درو هيكس (R. D. Hicks) الزميل بكلية ترنتى بجامعة كمبردج ، واسكندر ستيورت الموقر (Rev. Alexander Stewart) من قرية مينز مدينة دندى الذى تفضل بمساعدتى فى قراءة تجارب الكتاب .

• • •

عند مراجعة هذا الكتاب لإعادة طبعه ، حاولت أن أفيد من كل نقد صادفته . وأدى هذا إلى عدة تعديلات طفيفة ، وقد بدأ هذا التعديل بوجه خاص فى الفصل الثانى الذى تناولت فيه « علم الأخلاق اليونانى واليونانى الرومانى » ؛ بل لقد كتبت من جديد شطراً كبيراً من البحث الذى عرضت فيه لمبدأ « كانت » فى الفصل الرابع ، ولعل من الضرورى أن أقول - منعاً لسوء الفهم - إن التعديلات التى أجريتها لا تتضمن بالضرورة التسليم بأن آرائى السابقة كانت خاطئة . وقد حاولت أن أدحض حتى الاعتراضات التى بدت أمامى على غير أساس ، متى رأيت أنى استطيع ذلك دون أن أضحى بشىء أراه هاما . وقد عرض للفصل الأول « نظرة عامة إلى الموضوع » نقدان مختلفان صدرا عن كاتبين تستحق آراؤهما كل تقدير : فناقد أمريكى - هو مستر ه. م. ستانلى (Stanley) - يقول « إن هذا الفصل لا يتميز بموضوعية البحث التى قرر المؤلف أنها المنهج الذى التزمه عند علاج موضوعه ، فروح البحث فيه تعسفية أكثر منها تاريخية ، والكاتب الذى يكون مؤرخا ليس إلا ، لا يقدم تصوره لعلم الأخلاق ثم يناقش موضوعه فى ضوء هذا التصور ، على نحو ما فعل الأستاذ سدجويك فيما يظهر » .

ومن ناحية أخرى ، يقول الأستاذ والاس (Wallace)[1] عن هذا الفصل إنه « لا يعدو أن يكون ملخصاً جرده المؤلف من الحقائق المذكورة من الناحية التاريخية فى مواضع أخرى فى الكتاب » .

إن ما قصدت إلى تحقيقه عند وضع هذا الفصل ، شيئاً يتوسط الوصفين السالفين لما قمت به فعلا . فلم أقصد إلى الإبانة عن « تصورى الخاص » وإنما أردت أن أقدم تصورا تتفق عنده بوجه عام كلمة المفكرين فى مختلف المدارس فى وقتنا الحاضر ، باعتباره تصورا شاملا نزيها لدرجة كافية ولكى أجعل هذه المقدمة التى مهدت بها لموضوع الكتاب أنفع لطلاب البحث التاريخى فى علم الأخلاق ، حاولت أن أبين فى إيجاز النظام والأسلوب اللذين تطورت بهما خلال مراحل التاريخ العناصر المختلفة فى تصورنا الحالى للموضوع . وأخيرا أرى من واجبى أن أقدم شكرى مرة أخرى لمستر ر. د. هيكس (Hicks) على معونته القيمة التى قدمها إلى عند مراجعة الفصل الثانى .

• • •

أما فى الطبعة الثالثة فإن التعديل الرئيسى الذى تناولتها به يبدو فى الإفاضة الجوهرية فى بحثى الذى عرضت فيه لدراسة نظريات هيوم وآدم سمث ، وقد عدلت من رأيى كذلك فى نقطة لها خطرها فى تاريخ مذهب المنفعة العامة . فإنى الآن أميل إلى التسليم بآراء بنتام التى وردت فى كتابه الذى نشر بعد وفاته عن «علم الواجب ، أو علم الأخلاق» لأنه يقدم لنا ملخصا موثوقا فيه بوجه عام عن رأيه فى علاقة الفضيلة بسعادة الرجل الصالح . بل إنى فوق ما قمت به من تصحيح الأخطاء المطبعية والكتابية ومحاولة تهذيب بعض التعبيرات ، قد عدلت أو فصلت بضعة آراء قد عرض الذين راسلونى

(١) مجلة (Mind) المجلد ١١ ص ٤٧١ .

لنقدها لأنها غامضة أو مضللة ، وإنى لشاكر لمثل هذه الانتقادات التى أريد على الدوام أن أوليها التقدير والإهتمام .

أما فى الطبعة الرابعة فلم أجر سوى تعديلات لفظية ، وإنى لمدين بكثير منها لمس چونس بكلية جيرتون ، التى تفضلت بمعاونتى عند مراجعة الكتاب .

هنرى سدجويك

مقـــدمة الـكتاب للمؤلف

أولا ـ علم الأخلاق اليونانى واليونانى الرومانى

١ ـ الأخلاق قبل سقراط .
٢ ـ علم الأخلاق عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ـ الـكلبيون والقورينائية .
٣ ـ الأخلاق بعد أرسطو .

لـكى أعين القارىء على استيعاب البحث التـــاريخى المركز الذى قدمته إليه فى هذا الـكتاب ، آثرت أن أمهد بكلمة موجزة أتنـــاول فيها تلخيص العصور الثلاثة التى عرضت لدراستها فى الباب الثـــانى والثالث والرابع على التعاقب .

أول الأقسـام الثلاثة الـكبرى التى تشعب إليهـا موضوع هذا الـكتاب ـ تاريخ علم الأخلاق عند اليونان والرومانـــ ـ يتفرع ـ فيما هو متعارف ـ إلى الأخلاق قبل سقراط وإلى الأخلاق عنـد سقـراط وأفلاطون وأرسطو وإلى الأخلاق بعد أرسطو . فإذا نظرنا إلى هذه الأقسام نظرة تاريخية واضحـة محددة ، لاحظنا أن الفترة الأولى قد تمتد إلى حوالى ٤٣٠ ق . م ، عند ما أخذ الجـــدل السقراطى الجديد يؤثر فى الشعب الأثينى ، أما الفترة الثـانية فقـد تنتهى بممات أرسطو عام ٣٢٢ ق . م أو بظهور زينو وأبيقور معلمين فى أثينا ، وقد ظهرا على وجه التقريب فى وقت واحد ، فى أواخـــر القرن الرابع . أما الفترة الثالثة فقد تمتد إلى عام ٥٢٩ بعد ميلاد المسيح عنـدما قضى جستنيان فى غيرته على تعـاليم الدين على مدارس الفلسفـة فى أثينـا . ولـكنى لم أحاول أن أمضى بالقارىء فى هذا الطور الأخير إلى ما بعد القرن الثالث لميلاد المسيح .

ومع هذا فقد خطر لى عندما عالجت القسم الأول من أقسام هـذا الموضوع ، أن ليس من المرغوب فيه أن ألتزم الدقة فى مراعاة الحـــدود التاريخية التى تفصل بين فترات هذا القسم ، إذ أنى تناولت فيها الحديث عن ديمقريطس ، وهو يعاصر سقراط ويصغره سناً . وذلك لأن تعاليم ديمقريطس تتصـــل اتصالا وثيقاً إيجابياً بالفلسفة التى سبقت سقراط ولم يتأثر بأى من اتجاهات التفـكير التى صدرت كلها عن هذا الفيلسوف .

١ ـ الأخلاق قبل سقراط (٥٥٠ ـ ٤٣٠ ق . م)

ومهما يكن من شىء فإن العصور الثلاثة التى أسلفنا التمييز بينها تتفـاوت فى الأهمية تفاوتاً ملحوظاً ، فالخاصــــة الرئيسية التى تميز الفلسفة اليونانية فى مرحلتها الأولى ، أى التى سبقت سقراط ، هى أن البحث الفلسفى كان معنيـا بتفسير الوجود الخارجى بوجه خاص ، وكان الاهتمام بالسلوك الإنسانى يشغل فيها مكاناً ثانوياً عارضاً ؛ وبتدريس سقراط وعن طريق تعاليمه أخذت الفلسفة الخلقية تشغل فى التفـكير اليونانى المـكان الرئيسى البارز الذى لم تفتقـــده بعد ذلك أبدا . فسقراط هو نقطة البدء الرئيسية التى صــــدرت عنها كل اتجاهات التفـكير الخلقى اليونانية التى تلت ذلك : فالنظر العقــــلى فى السلوك قبل سقراط كان فيما نرى مجرد نوع من التمهيد لعــــلم الأخلاق الحقيقى ، وأكـثر من هذا أن المفـكرين الثلاثة الذى عنيت بدراستهم فى هـذا العصر وهم فيثاغورس وهرقليطس وديمقريطس ، قد استقينا معلوماتنا عنهم عن غير آثارهم الأصيلة ، أو عن فقرات متناثرة نقلها عنهم علماء آخرون .

وفى كلتا الحالين لا نجد ما يبرر إنفاق الوقت الطويل فى دراسة نظرياتهم . إلا أن من المهم ـ بل مما قـد يساعد على تثبيت مميزاتهم الرئيسية فى ذهن من

يعرض لدراستهم ـ أن نلاحظ علاقات التجانس والقربى التى تجعـــل آراء هؤلاء المفكرين الثلاثة مطابقة على التوالى لاتجاهات ثلاثة هامة فى التفكير الذى أعقب سقراط : ففيثـــاغورس على وفاق مع المذهب الأفلاطونى ، وهرقليطس على اتساق مع المذهب الرواقى ، وديمقريطس على تجـــانس مع المذهب الأبيقورى .

٢ ـ علم الأخلاق عند سقراط وأفلاطون وأرسطو (٤٣٠ ـ ٣٢٢ ق . م)

إن المرحلة الثانية من مراحل العصر الأول وإن كانت أقصر من مرحلتـه الثالثة بأمد طويل ، إلا أنها تشغل فى الفصل الذى ينصب على دراستهـا مكاناً يـكبر مكان الفترة الثالثة بـكثير ـ على نحو ما سيرى القارىء بعـــد قليل . ومرجع هذا ـ من ناحية ـ إلى أن آثار أفلاطون الصحيحة ، وأهم جـــزء فى مؤلفات أرسطو قد وصلت إلى أيدينا ، بينما كادت تضيع جميع المؤلفات التى خلفهـا قادة التفـكير بعـد أرسطو . ولـكن هـذا لا يـكفى فى تفسير موقفى من دراسة هاتين الفترتين . والأحرى أن نقول إن هذه الحقيقة نفسها شـــاهد على الاهتمام الملحوظ الذى كان يقترن على الدوام بـكتابات هؤلاء الأسـاتذة القدامى . وأيا ما كان الأمر فإننا نرى سقراط وأفلاطون وأرسطو مجتمعين ، يشغلون مكاناً فذاً فى تاريخ الفلسفة الخلقية ، ولـكى نفهم هـؤلاء الفلاسـفة ، ونتعرف إلى آثارهم ، ينبغى أن ندرسهم فى ضوء العـلاقات التى تربط كلا منهم بالآخر ما استطعنا إلى ذلك سبيلا . فإذا نظرنا إلى سقراط على حدة ، بعيـداً عن أفلاطون وأرسطو ، رأينا بحق أنه شخصية تاريخية شـائقة للغاية ؛ ولـكن هذه النظرة ستؤدى لا محالة إلى القضـاء على أعمق معنى يحمـله منهجه الجدلى . أما عن آثار أفلاطون فهى فى الأصـــل ـ كما يبين عنها هو نفسه ـ امتداد

لبحث بدأه سقراط . وأما مؤلفات أرسطو فإنها فى الأصل - فى مجال الأخلاق على أقل تقدير - صياغة جديدة منظمة للنتائج النهائية التى وصل إليها بالتدريج أفلاطون ، بعد بحث متصل متجدد أضيفت إليه تطبيقات لما يعتبر فى الحقيقة منهج سقراط فى أدق صوره .

الكلبيون والقورينائيون

وتستحق نشأة مدرسة الكلبيين والقورينائيين فى هذه الفترة نصيبا من عنايتنا ، وترجع أهميتها إلى أنها تمثل لنا فى صورة قديمة فجة ، ذلك التقابل العنيف الذى كان بين الفضيلة واللذة ، والذى استمر قائماً بعد أرسطو بين المذهب الرواقى والمذهب الأبيقورى . وكلتا المدرستين الكلبية والقورينائية قد استقام أمرها فترة من الزمان بعد قيام مدرستى زينو وأبيقور ، اللتين جاءتا بعد ذلك وأصابتا من اهتمام المفكرين نصيباً أوفر . ولكننا لا نستطيع أن نتتبع نظرية القورينائيين بعد منتصف القرن الثالث قبل ميلاد المسيح ، ويلوح لنا أن الكلبية قد انقرضت فى نهاية هذا القرن كمدرسة مستقلة وإن لبثت قائمة بعد ذلك ، كفرع صغير للرواقية أو تعديل لمذهبها .

٣ - الأخلاق بعد أرسطو من ٣٠٠ ق. م إلى نحو ٣٠٠ ميلادية

أما الفترة الثالثة والأخيرة فى الفترات التى مرت بها الأخلاق اليونانية واليونانية الرومانية ، فقد تتجاوز ستة قرون من الزمان ، - على وجه التقريب ، ثلاثة منها سبقت ميلاد المسيح ، وثلاثة أعقبته . ولكن النزوع الفلسفى يتوزع هذه الفترة توزعا غير متعادل بتاتاً . فأكبر مراحلها خطراً بدايتها ، منذ ظهر أن زينو قد أنشأ المدرسة الرواقية ، وأن أبيقور قد أقام

المدرسة الأبيقورية فى نفس الوقت، قبيــل نهاية القرن الرابع قبل ميــلاد المسيح. وليس ثمة حدث يعادل فى الأهمية أصل هــذه النظرية المزدوج بحيث يمكن أن يتردد صداه فى تاريخ الفلسفة الخلقيــة طوال الستة قرون التالية، بل يمتد على وجه التحديد إلى نشأة الأفلاطونية المحــدثة فى القرن الثالث بعد ميلاد المسيح. بل إن هذا نفسه أقل خطراً فى تاريخ الأخــلاق منه فى تاريخ الفلسفة بوجه عام. ولهذا فإن من الخير عند دراسة هــذه الفترة أن نعمد إلى تقسيمها تقسيما طوليــاً لا عرضياً ـ إن جاز هــذا التعبير ـ فنتناول بالبحث ـ أول ما نتناول: كل مدرســة من المدارس الأربعة التى أنشأها أفلاطون وأرسطو وزينو وأبيقور كلا على حدة، ثم نبحث فى العلاقات المتبادلة بينها. والملحوظ أن المذهب الرواقى يقف إبان هــذه الفترة فى الطليعة، وإليه ينصرف أكبر نصيب من اهتمامنا حتى نهاية القرن الثانى للميلاد، عند ما يتحول الاهتمام إلى التطورات المتأخرة للأفلاطونية.

ونلاحظ أن علاقة التباين التى تفصــل بين المذهب الرواقى والمذهب الأبيقورى واضحة ومستمرة ومن اليسير إدراكها. أما اتجاه مدرسة المشائين أو الأرسطاطاليسيين فمن الممكن تلخيص الخواص التى تميزه بصرف النظــر عن التغيرات الطفيفة فنقول إنه « تمسك معتدل بالمذهب الأرسطاطاليسى » يحــاول أن يؤكد كافة النزعات السامية للفضيــلة، حتى يتجنب مبالغات الرواقية. وتاريخ المذهب الرواقى القــديم نفسه مشوب بالغموض، ولم أتغلغل فى مجاهله أكثر من أن ألاحظ أهمية الآثار التى خلفها لنا خريسيبوس ثانى مؤسسى المذهب الرواقى (حــوالى ٢٨٠ - ٢٠٦ ق. م). والنقــط الرئيسية التى تلاحظ فى تطوره بعــد ذلك، هى نزوعه نحو « التلفيق » أو « التوفيق » الذى تجلى حول نهاية القرن الثانى قبل ميلاد المسيح. وهذا النزوع

كما يبدو عند بانيتيوس يمثل تأثير المذهب الرواقى على التفكير الرومانى، على نحو ما تبين عنه كتابات شيشرون[1] ، وتكشف عنه الخصائص التى تميز المذهب الرواقى المتأخر، كما اتضح من كتابات سنكا وماركوس أوريليوس. والملحوظ أن التغيرات التى طرأت على مدرسة أفلاطون أكبر ما يسترعى النظر : وإذا تكلمنا إجمالا ، لاحظنا ثلاثة تغيرات رئيسية أدركت تاريخها ، فأول تحول فيها كان انتقالا إلى مرحلة الشك الفلسفى (حول ٢٥٠ - ١٠٠ ق. م) وقد أصاب الشك التعليم الخلقى إبانها . ثم اختفى الشك وتلاشى أثناء القرن الأول قبل الميلاد ، وأضحت النظرة الغالبة على المدرسة عظيمة الشبه بالتمسك المعتدل بالمذهب الأرسطاطاليسى عند المشائين ، فإذا أقبل القرن الثانى للميلاد ظهر نزوع صوفى ، وبلغ أكمل مظاهر تطوره فى مذهب الأفلاطونية المحدثة عند أفلوطين فى القرن الثالث بعد الميلاد .

ثانيا - الأخلاق فى المسيحية والعصور الوسطى

١ - الأخلاق قبل عصر المدرسيين إلى عام ١١٠٠ وأوغسطين + ٤٣٠ م - اريجينا + ٨٧٧م
٢ - نمو فلسفة المدرسيين واكتمال نضجها (١١٠٠ - ١٢٧٤ م)
٣ - اضمحلال فلسفة العصور الوسطى - الانتقال إلى العصر الحديث حوالى ١٣٠٠ - ١٦٠٠ م)

عند ما ينصرف اهتمامنا عن الأفلاطونية المحدثة فى نهاية القرن الثالث لميلاد المسيح تكون المسيحية قد سادت التفكير الأوربى ، ولهذا بدأت

(١) ضاعت أكثر آثار الرواقية وكتبهم ، ويعتبر شيشرون - وهو من أتباع الأكاديمية الجديدة وخصوم الرواقية - من أكبر المصادر التى استقينا عنها معرفتنا بالمذهب الرواقى ، ويمكن الاطمئنان إلى ما كتبه عنهم وإن كان خصما لهم إذ كان منهجه - وهومنهج الأكاديمية الجديدة - يقضى بأن يعرض رأى خصمه فى نزاهة ودقة وإخلاص ثم يحاول دحضه ومناقشته فى غير تعنت ثم ينتهى إلى ترجيح رأيه دون أن يتجاوز الترجيح إلى الجزم والقطع فى الرأى ، انظر ترجمة توفيق الطويل لكتابه « علم الغيب فى العالم القديم » - المقدمه ص ١٠ و ١١ . «المترجمان»

الفصل الثانى بعرض وصف موجز تناولت فيه المعالم التى تميز الأخلاق المسيحية ، ثم عقبت بتلخيص التطور الذى أدرك النظرية الأخلاقية فى الكنيسة الغربية .

١ ـ الأخلاق قبل عصر المدرسيين
إلى عام ١١٠٠ وأوغسطين ٣٥٤-٤٣٠ م

إذا راعت القارىء هذه الوثبة التى تحمله على جناحها أكثر من ستة قرون من الزمان ، أى من أوغسطين إلى أنسلم ، وجب أن يذكر هذا الجمود الطويل الذى أصاب وجوه النشاط العقلى السامى إبان هذه العصور التى سادها الهدم والبناء الاجتماعيان ، وأن يلاحظ أن المفكر الأصيل الوحيد الذى يسترعى انتباهنا خلال هذه العصور المظلمة وهو يوهانس اريجينا (Johannes Erigena حوالى ٨١٠ ـ ٨٧٧ م) يتصل اتصالا غير مباشر بالجزء الذى تدين به أوربا إلى شارل الكبير من علم ونظام ، لأن المرحلة الوحيدة من حياة إريجينا التى نعرفها معرفة دقيقة ، هى الشطر الذى قضاه رئيسا لمدرسة البلاط (Schola Palatina) فى عهد (Charles The Bald) منذ عام ٨٤٣ وما بعده .

٢ ـ نمو فلسفة المدرسيين واكتمال نضجها (١٠٠ ـ ١٢٧٤ م)

ومما يستحق النظر ـ بالإضافة إلى ما سلف ـ ذلك التطور الهام الذى أدرك الفلسفة فى العصور الوسطى ، والذى بدأ بفلسفة أنسلم ، وهو الذى نسميه بفلسفة المدرسيين . ويكاد يوافق هذا التطور الوقت الذى ظهر فيه الجهد الشاق الذى بذل لإقرار النظام الاجتماعى والسياسى فى الكنيسة الغربية على أساس من سيادة الكنيسة ، تلك السيادة التى بدأت على يد

هلد برانت . وهذه الفلسفة المدرسية كقوة البابوية بلغت أوجها فى القـــرن الثالث عشر على يد توماس الأكوينى وهو المفكر الوحيـــد الذى آثرت أن أفيض فى شرح نظريته خلال هذا الفصل .

٣ ـ اضمحلال فلسفة العصور الوسطى والانتقال إلى العصر الحديث حوالى ١٣٠٠ ـ ١٦٠٠ م

وفى القرن السابع عشر سلخت فلسفة المدرسيين ربيع حياتها وإن كان منهجها لا يزال يسود أوربا المثقفة ، وفى القـــرن الخامس عشر هاجم عصر النهضة سلطة التفكير فى العصور الوسطى وقوض أسسها ، وفى القرن السادس عشر تعاون الإصلاح الدينى وتقدم العلم الطبيعى على إبادتها ، وفى القرن السابع عشر بدأت بالفعل مرحلة التفكير الحديث .

ثالثا ـ الأخلاق عند المحدثين ولاسيما الإنجليز منهم

١ ـــ توماس هوبز .
٢ ـــ علم الأخلاق المستقل . علم الأخلاق المستند إلى العقل وإلى القانون
٣ ـــ الخصومة مع مذهب الأثرة السيكولوجى ـ فطرة حب الخير والضمير لذاتهما
٤ ـــ بطلر : ثنائية تنظيم المبادىء ـ التقابل بين الضمير وحب الخير
٥ ـــ رجحان علم النفس على علم الأخلاق ـ تفسير العواطف الخلقية
٦ ـــ مذهب الحدس والحس المشترك المتأخر

١ ـ توماس هوبز ١٦٤٠ و ١٦٥١ م

ينصب الفصل الأخير بوجه خاص على تقـــدم التفكير الخلقى عند الإنجليز منذ أيام هوبز حتى جون ستيورت مل ، ولكن دراســـة مذهب هوبز قد تتطلب البدء بوصف الرأى الذى سبقه بشأن القـــانون الطبيعى ، الذى نشأ مذهب هوبز مقابلا له ، واتخذ أساساً للقانون الدولى كما صوره

جروتيوس (Grotius) فى مؤلفه الذى أوحى به عصره قبل أن يظهر رأى هوبز مكتوباً بنحو خمسة عشر عاماً ، إذ كان تطور الأخـلاق عند الإنجليز فى المائة وخمسين عاماً التى تفصل بين هوبز وبنتام يمضى فى سبيـله من غير أن يخضع لتأثير ملحوظ من مصدر أجنبي - ولعل من الملائم أن نقسم هذا الدور إلى الأقسام التى سنراها بعد ، ولكن ينبغى أن يلاحظ القارىء أن ليس من الممكن ألبتة أن ندرس هذه الأقسام كلها على أساس أنهـا تتعاقب تعاقباً تاريخياً زمنياً .

٢ - علـم الأخلاق المستقل

علم الأخلاق المستند إلى العقل وإلى القانون ١٦٥١- ١٧١١ م

كان ظاهر المذهب الذى نادى به هوبز فى الفترة الأولى والذى عارضه المتطرفون من أهل الأخلاق ، هو قيام الأخلاق الاجتماعية على أساس من نظام سياسى قائم . وإذا نحن أغفلنا النظر إلى الخلافات الطفيفة لاحظنا وجود اتجاهين يتميز أحدهما عن الآخر بوجه عام :

(١) وأولهما اتجاه فلاسفة الأخلاق فى كمبردج وكلارك الذى يؤكد بأننا إذا نظرنا إلى مبادىء الأخلاق مجردة عرفنا أنها بينة بذاتها ، وأن قوتها الحقيقية مرجعها إلى الإرادة التى تستند إلى العقـل من حيث هى كذلك ، بصرف النظر عن اعتبارها قوانين قد شرعها للناس إله قادر على كل شىء .

(٢) وثانيهما كمبرلند ولوك وهو الاتجاه الذى يعالج الأخلاق باعتبارها مجموعة قوانين قد صدرت عن تشريع إلهى يؤكده النظر إلى العلاقات القائمة بين البشر كما وضعها وخلقها الله . ومن الممكن أن نقول عن الاتجاه الأول إنه اتجاه أهل الحدس العقلى من القدماء لكى نميز بينه وبين اتجاه فى التفكير

مشابه له بعض الشبه ، هو الاتجاه الذى ظهر فى القرن الثانى على يد پرايس (Price) وريد (Reid) ؛ بينما نلاحظ أن علماء الأخلاق من أهل القانون من أمثال كمبرلند ولوك يمكن النظر إليهم من وجهة تعليمية كأنهم من الرواد الذين بشروا بمقدم مذهب المنفعة المتأخر عند پيلى (Baley) وإن كان منهج لوك فى تحديد قوانين الطبيعة - كما أشرت إلى ذلك من قبل - يقوم على الحدس أكثر مما يقوم على المنفعة . ومع هذا نستطيع أن نقول إن هذين الاتجاهين فى التفكير لا يقابل أحدهما الآخر فى هذه الفترة تقابلا واضحاً ، فإن كلارك يرى أن كمبرلند خاصة متفق معه فى الرأى اتفاقاً تاماً ، وأنه فى بعض وجهات النظر أدنى إليه منه إلى لوك .

٣ - الخصومة مع مذهب الأثرة السيكولوچى - فطرة حب الخير والضمير لذاتهما (١٧١١ - ١٧٤٧)

وفى الفترة الثانية اتخذ الرد على مذهب هوبز اتجاها جديداً فتغلغل إلى أسسه القائمة فى مذهب الأثرة السيكولوچية . وهذا الاتجاه فى التفكير قد استقام أمره على يد شافتسبرى أولا ، ثم تطور عند بطلر وهاتشسون إلى اتجاهات مختلفة . وهؤلاء المفكرون الثلاثة يجمعهم الاتفاق على مقاومة المذهب الذى نادى به هوبز ، إذ يرون :

(ا) أن حب الخير لذاته والحاسة الخلقية أو الضمير منبعان طبيعيان للعمل الذى لا يمكن رده إلى حب الذات .

(ب) وأن هذين المنبعين مهيئان على الدوام أو فى أكثر الحالات للاستجابة للسلوك الذى تمليه المصلحة الذاتية المهذبة ولهذا فهى على وفاق مع حب الذات وإن تميزت عنه : وأقول « على الدوام أو فى أكثر الحالات »

لأن هـــذا التحفظ الملحوظ قد أدى ببطلر إلى أن ينتهى إلى طريقة فى التفـكير تختلف عن طريقة شافتسبرى وهاتشسون إختـــلافاً كان يـكفى لإقامة اتجاه جديد.

٤ ـ بطلر (١٧٢٦ و ١٧٣٦) ـ ثنائية تنظيم المبادىء التقابل بين الضمير وحب الخير

كان من رأى شافتسبرى وهاتشسون أن الحاســة الخلقية وحب الخير الشامل والمصلحة الذاتية المهذبة، تنتظم فى ثالوث ينتهى بنا إلى الســلوك الخير. هذا إذا كـنا لاندرك إلا الحقائق القائمة على التجربة كما هى بالفعل. ويرى بطلر أن من الضرورى:

(١) أن نواجه احتمال قيــام صراع واضح بين الضمير وحب الذات، ومن أجل هذا يلح فى توكيد سلطة الضمير.

(٢) وأن نلاحظ أن الأوامر التى يمليها الضـــمير تختلف اختلافاً بيناً عن الأوامر التى قد يوحى بها مجرد النظر إلى السعـــادة العامة. وهو يؤكد النقطة الأولى فى مقـــدمة كتابه « المواعظ » عام ١٧٢٦ ؛ أما النقطة الثانية فإنها لم تتضح أمامه كل الوضوح إلا فيما بعـــد، فاهتم بتوكيدها فى البحث الذى وضعه « عن طبيعة الفضيلة » وألحقـــه بكتابه : « المماثلة » (عام ١٧٣٦) ولهذا يمكن اعتبار هذا التاريخ نقطة بدء للنزاع الذى قام بين عـــلم الأخلاق الذى يقوم على الحدس وعلم الأخلاق الذى يستند إلى المنفعة.

٥ ـ رجحان علم النفس على علم الأخلاق ـ تفسير العواطف الخلقية (١٧٤٠ ـ ١٧٥٩)

ويتميز ثانى أقسام الموضوع برجحان علم النفس على علم الأخـــلاق :

فالمسألة التى عولجت علاجاً طريفاً للغاية ، وكانت موضع دراسة حقيقية على السواء ليست هى :

(ا) كيف يمكن تحديد السلوك القويم بل هى :

(ب) كيف يمكن تفسير العواطف الخلقية تفسيراً علمياً . وقد ظهر فى تفسيرها اتجاهات ثلاثة ، يؤيد كل منها نظرية التداعى المتأخرة التى قال بها چيمس وچون مل وغيرهما . وقد تطورت هذه الاتجاهات عند هيوم وهارتلى وآدم سمث على الترتيب . ومن هذه الاتجاهات الاتجاه الذى ذهب إليه هيوم وردفيه العاطفة الخلقية إلى مشاركة وجدانية مصحوبة بنتائج العمل لاذة كانت أو أليمة . وهذا الاتجاه يمهد بالطبع لتفسير المسألة الخلقية الدقيقة[١] تفسيراً قائماً على المنفعة : ولكن هيوم كان يقصد بوجه خاص إلى التفسير السيكولوچى لا إلى التأويل الخلقى .

٦ ـ مذهب الحدس والحس المشترك المتأخر منذ عام ١٧٥٧ (پرايس) أو عام ١٧٨٨ (ريد)

وأخيراً فإن اهتمامنا ، إذا اتجه مرة أخرى إلى تحديد السلوك القويم تحديداً منظماً لاحظنا أن التقابل بين ضمير الرجل الساذج وحب الخير الشامل الذى أشار إليه بطلر عام ١٧٣٦ ، قد تطور إلى تضاد قائم بين الأخلاق القائمة على الحدس والأخلاق القائمة على المنفعة ، وقد لبث هذا التضاد قائماً حتى أيامنا الحاضرة .

---

١ — يريد بالمسألة الخلقية الدقيقة كيفية تحديد السلوك القويم كما أشار فى بدء هذه الفقرة . « المترجمان »

٧ – مذهب المنفعة العامة فى أكمل مظاهره من ١٧٨٥ (پيلى Paley) أو من ١٧٨٩ (بنتام)

ورأيت أن اختتم هذا العرض التاريخى المجمل بمذهب المنفعة العامة عند مل . ولكنى آثرت أن أضمن البحث كلمة موجزة عن نوعين من التفكير الشائع لم أعرض لهما فى هذا العرض التاريخى ، وأعنى بهما علم الأخلاق القائم على نظرية التطور وعلم الأخلاق الذى يقوم على القول بعدم إمكان التعرف إلى ما وراء تجربتنا . وهذا بالإضافة إلى أننا نلاحظ قبل نهاية القرن الأخير ظهور التأثير الأجنبى من جديد : فمذهبا المنفعة عند بنتام ومل يتكشفان عن تأثير المفكرين الفرنسيين هلفتيوس وكونت على التعاقب كما أننا نلمس تأثير مذهب كانت الذى اندمج حينا مع مذهب الحدس والحس المشترك وكان على تضاد معه حينا آخر ، ذلك المذهب الذى نادت به المدرسة التى تعرف عادة بالمدرسة الاسكتلندية [1] كما يمثلها ريد وستيورت . وبعد هذا بقليل فى الربع الثالث لقرننا الحالى (التاسع عشر) ظهرت صورة جديدة من صور التفكير الأخلاقى أطلقت عليها مذهب التجريد (Transcendentalism) وتطورت بتأثير كانت وهيجل مجتمعين . أما مذهب التشاؤم [2] الذى يمكن ملاحظته فى شىء من العناء خلال التفكير

---

(١) يمكن أن يضلل هذا الرأى قراءه ، لأن النشاط العقلى فى اسكتلنده يلعب دوراً له خطره فى حركة التفكير الخلقى عند الانجليز ، منذ هتشسون وعند من أعقبه ، ولكن المدرسة الاسكتلندية تطلق بوجه خاص على المدرسة التى أنشأها ريد .

(٢) استخدمت لفظ التشاؤم فى معناه الشائع للدلالة على الرأى الذى يقول إن العالم شر إلى حد أن عدم وجوده خير من وجوده . وليس من الضرورى أن يكون فى نظر أصحاب هذه الفلسفة أسوأ عالم ممكن .

الإنجليزى الشائع ، فإن فى وسعنا أن نتتبعه إلى أصله الألمانى ، ولهـــذا رأيت أن أختتم هذا الفصل بكلمة موجزة أتناول فيها بعض مذاهب الأخلاق الفرنسية والألمانية ، منظوراً إليها من خلال علاقتها بالتفكير الإنجليزى .



البَابُ الأوّل

نظرة عامة الى موضوع الكتاب

الباب الأول

نظرة عامة إلى موضوع الكتاب

١ — علم الأخلاق : دراسة الخير الأقصى للانسان - التفرقة بينه وبين العلم الالهى - دراسة الخير المطلق .

٢ — تميز الأخلاق تميزاً جزئياً عن علم السياسة .

٣ — علم الأخلاق وعلم النفس .

٤ — علم الأخلاق : دراسة الواجب أو السلوك القويم

٥ — علم الأخلاق وفقه القانون - نشأة الملكة الخلقية - الارادة الحرة - نظرة مجملة لعلم الأخلاق .

من العسير أن يحدد موضوع الأخلاق تحديداً يرتضيه الجميع ، لأن طبيعته وعلاقاته بغيره ، يختلف فى فهمها العلماء فى مختلف المدارس ، ولهذا يتصوره المثقفون بوجه عام تصوراً غير محدود . وقد خطر لى أن أوثر البدء فى هذاالفصل التمهيدى بالتوسع تدريجياً فى مختلفوجهات النظر التى اضطر العقل البشرى إلى الأخذ بها فى موضوعات البحث الخلقى وعلاقته بالمواد التى تتصل به كالإلهيات والسياسة وعلم النفس ، ثم أنتهى إلى رأى بصدد هذه الموضوعات ، وبيان الأقسام الرئيسية للموضوع الذى أعتزم دراسته ، محاولا فى نفس الوقت أن أعالجها على حدة وأن تكون دراستى لها شاملة ما استطعت إلى ذلك سبيلا .

١ - علم الأخلاق - دراسة الخير الأقصى للإنسان :

إن اشتقاق كلمة Ethics مضلل بعض التضليل ، لأن كلمة ἠθικά [1] يقصد بها فى الأصل ، ما يتصل بالخلق متميزاً عن الإدراك ، ولكن سمات الخلق التى نسميها فضائل ورذائل ، لا تكون إلا عنصراً واحداً فى موضوع البحث الذى كتبه أرسطو ، وجعل ذلك الفظ ἠθικά دالا عليه . ويرى أرسطو - وهو رأى الفلسفة اليونانية بوجه عام ، ونفس الرأى الذى شاع الأخذ به فيما بعد ، أن موضوع البحث الخلقى الرئيسى ، هو كل ما تتضمنه فكرة ما هو خير أقصى ، أو مرغوب فيه عند الإنسان ، أى كل ما يقع عليه اختياره أو ينشده ويسعى إليه عن عقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة ، بل باعتباره غاية لذاته .

التفرقة بينه وبين العلم الإلهى - دراسة الخير المطلق :

وقولنا المرغوب فيه « عند الإنسان » - فى تعريفنا السالف - له خطره فى التمييز بين موضوع علم الأخلاق والخير المطلق أو خير المجموع الذى يمكن اعتباره موضوعا للعلم الإلهى بمعناه الواسع ، الذى لا يتضمن إلا افتراض خير أو غاية قصوى يعمل على تحقيقها كل سير العالم - كما هو معروف لنا بالتجربة - وهو كيفما كان مجرد وسيلة ، وليس من المحتوم ربط الشخصية بهذا الخير أو تلك الغاية . ومهما يكن من شىء فقد استنفد التوصل إلى التمييز بين علم الأخلاق والعلم الإلهى فى تقدم التفكير الأخلاقى زمناً وجهداً ، إذ كان علم الأخلاق والعلم الإلهى فى المذهب

---

(١) تنطق هذه الكلمة اليونانية (إثيكا) وهى الأصل فى اشتقاق الكلمة الانجليزية (Ethics) بمعنى « علم الأخلاق » . « المترجمان »

الأفلاطونى - كما سنرى بعد - ممتزجين امتزاجاً كاملا . ولا ينبغى كذلك أن يفهم التمييز بين الأخلاق والإلهيات على أنه تفـــرقة تامة بين موضوعيهما ، بل إننا نلاحظ على عكس ذلك ، أن كل مذهب فلسفى على وجه التقـــريب ، ينظر فيه إلى أنه للعالم خيراً أو غاية قصوى ، يدرك فيه خير الجنس البشرى على أنه هو نفسه الخير العام (المطلق) أومتضمن فيه أو وثيق الاتصال به على أى حال .

٢ - تمييز الأخلاق تمييزاً جزئيا عن علم السياسة :

بل إن التعريف الذى أسلفناه لم يفصل بعد بين علم الأخلاق وعلم السياسة فصلا بينا ، لأن السياسة تعنى كذلك بخير الناس ورفاهيتهم باعتبارهم أعضاء فى دولة ، والواقـــع أن لفـــظ Ethics يستخدم فى بعض الأحيان - حتى عند المحدثين من الكتاب - فى معنى فضفاض يتضمن على أقل تقدير جزءاً من علم السياسة ، كالنظر فى غاية الدولة القصوى أو خيرها الأسمى ، والمستوى أو المقياس العام الذى يحدد خيرية النظم السياسية أو شريتها .

على أن من الشائع كذلك ، استخدام لفظ Ethics فى معنى ضيق يعادل قولنا « علم الأخلاق الخاص » الذى يفضل أحياناً للدلالة على دراسة خير الإنسان أو رفاهيته ، متى كان من الممكن أن يتحقق هذا الخير عن طريق النشاط العقلى عند الأفراد بما هم أفراد .

وهذا المعنى الأخير هوالذى قصرت عليه إجمالا علم الأخلاق فى العرض التاريخى التالى ، وفى نفس الوقت لم أحاول أن أفصل كل الفصل بين الموضوعين ، لأن العلاقة بينهما - على أقل تقدير فى كثير من المذاهب التى

يتعين علينا أن نعالجها ـ تبدو وثيقة جداً ، وليس من العسير أن نتبين صعوبة الفصل بينهما ، سواء أدنونا من الحدود التى تفصل بينهما من ناحية الأخلاق أم من ناحية السياسة ، لأنا نلاحظ من ناحية أن الناس فرادى ، هم بوجه عام أعضاء فى جماعة سياسية أو هيئة لها حكومة ، وما نسميه فضائل عندهم ، إنما تبين عنه بوجه خاص معاملاتهم لرفاقهم ، وأظهر لذاتهم وآلامهم قد صدر كله أو بعضه من علاقاتهم بغيرهم من الناس ، ولهذا فإن أكثر الذين يعتبرون الفضيلة أو اللذة المقوم الوحيد أو الرئيسى للخير الأسمى عند الإنسان ، مضطرون إلى التسليم بأن هذا الخير لا يلتمس فى حياة عزلة تنسكية يهمل فيها خير الجماعة ورفاهيتها . إنهم مضطرون إلى التسليم بأن « لعلم الأخلاق الخاص » جانباً سياسياً ؛ ومن المتفق عليه ـ من ناحية أخرى ـ أن أقصى مقصد رئيسى للرجل السياسى ، إنما هو العمل على ترقية الخير عند مواطنيه المعاصرين له ، وعند الأجيال المقبلة منهم باعتبارهم أفراداً. ولهذا وجب أن يكون البحث فى خواص هذا الخير جزءاً متمما لعلم السياسة . ومع هذا فإنا ـ إلى حد كبير ـ قد ندرس عناصر الخير وشروطه عند الناس فرادى ، طالما كان من الممكن أن يتحقق هذا الخير عن طريق النشاط العقلى الذى يقومون به أنفسهم أو يقوم به أفراد آخر يمثلون أشخاصاً بعينهم ، من غير اعتبار للطريقة التى يتعين بها شكل الحكومة ووظائفها بالنظر إلى نفس الغاية ، وعلى هذا فسينصب اهتمامنا فى الصفحات التالية على أول هذين الموضوعين (الأخلاق) مميزاً عن الموضوع الآخر (السياسة).

٣ ـ علم الأخلاق وعلم النفس :

ومهما يكن من شيء فإننا حين نتصور الفرد منعزلا على حدة ما أمكن

ذلك ، لكى نتأمل فيه من وجهـــة نظر أخلاقية ، تتكشف أمامنـــا علاقة أخرى لعلم الأخلاق ، هى علاقتـه بعلم النفس الذى يعنى بدراسة الإنسان من الناحية النفسية أو العقليـــة . وسرعان ما يهدينا النظر العقـــلى إلى أن الخير الحقيـقى للإنسـان ، لا يمـكن أن يتمثـــل فى شىء خارجى أو مادى كالثروة مثلا ، بل لا يقـــوم حتى فى مجرد الصحة التى يتمتع بهـا الجسم ، تلك الصحة التى أظهرت التجربة إقترانها بالإفراط فى الشر والتنـــاهى فى الشقاء . ويلوح لنا أننا نبنى حكمنا على الناس بأنهم أخيـــار أو أشرار ـ شجعان عدول أهل عفة ، أو على النقيض من ذلك ، على أساس ما نلحظه فى ســـلوكهم من آثار خارجية . ومع هـــذا فإن المفـكرين متفقون بوجه عام على أن مثـــل هذه الأحكام سطحية وعرضة لأن تـكون خاطئة ، وأن من الضرورى أن تتـوافر فى صاحب الفعـل (الأخلاقى) حالة عقلية خاصة ، وأن يكون له مقصـــد معين ، وغرض يسعى إليـه ، وباعث أو ميل يدفعه للعمـــل ، حتى يتيسر لنا أن نعتبر العمـل خيراً من وجهة النظر الأخلاقية . ثم إننـا حين نحلل الآثار الخارجيـة السالفة الذكـر بدورها ، نجد أن ما اعتبرناه بحق خـيراً أو شراً أقصى ، يكاد يكون فى كل الحالات نتائج لوجدانات النـاس وغيرهم من كائنات حساسـة ، أو نتائج للخلق الإنســـانى والإرادة البشرية . ولهـذا فإن جميـع مدارس الأخلاق تـــكاد تـكون على اتفـــاق فى أن الغرض الرئيسى من البحث الخلقى ، يجب أن يـكون على اتصـــال بالجـانب النفسى فى حيـــاة الإنسان سواء :

(١) أسلم أتباع هـذه المدارس ، بأن غاية الإنسان القصوى ، تقـــوم فى وجوده النفسى باعتباره لا يعدو أن يكون صاحب حس وعاطفـة ، موحدين بين هـــذا الوجود النفسى وبعض ضروب الوجـدانات أو اللذات المرغوب

فيها أو بينه وبين نوع أو عدة أنواع من هذه الوجدانات .

(٢) أم رأوا بالأحرى أن خير العقل يجب أن يقوم فقط - أو بوجه خاص فى نوع نشاطه - أى فى كماله الأخلاقى .

وحين نحاول أن نصوغ كلا من وجهتى النظر فى مذهب واضح كامل ، نجد أنا مسوقون حتما إلى دراسات سيكولوجية أبعد مدى :

إما : (١) لكى نختبر مختلف أنواع اللذة والألم ونعرف درجاتهما المتباينة .

(٢) أو لكى نحدد طبيعة الفضائل المختلفة أو صفات الخلق الخيرة وأضدادها ، ونعرف العلاقات المتبادلة بينها .

وقد عرضت للحديث عن خير الإنسان باعتباره موضوع اختيار أو مقصد مبعثه التفكير . وقد أردت بهذا أن أميز بينه وبين موضوع الدوافع التى لا تعدو أن تكون حسية ووجدانية ، وهى الدوافع التى تكفل الحض على العمل المضاد للخير الحقيقى كما يدركه الإنسان . ولكن فكرة « الإختيار العقلى » أو « الحض على العمل » تقوم على التروى الذى تكتنفه مصاعب ، ويبدو للبعض أن الدافع الأقصى للعمل يصدر دائماً عن الشعور لا عن العقل ، ومن هنا كان التحليل السيكولوجى الدقيق ضروريا للإبانة عن عمل العقل العادى فى الفعل الذى نسميه عقلياً ، وللكشف بوجه خاص عن علاقته بالرغبات أو مظاهر النفور التى تنشأ - فى بعص الحالات على الأقل - مستقلة عن العقل ، وتبدو فى حالة صراع معه . وإلى جانب هذا كان علماء الأخلاق - أثناء الجدل الذى ثار بينهم بصدد ما هو خير حقيقى أو مرغوب فيه - أى بصدد طبيعة الخير الأساسية التى أسلفنا توضيحها - كان هؤلاء العلماء يلجأون على الدوام إلى رغبات الإنسان الواقعية فى شرح

وجهات نظرهم على افتراض أن ماينشده الإنسان ويرغب فيـــه بحق ، يطابق ما يرغب فيه بطبيعته أو باستمرار أو بوجه عام . وهكذا نجد ألا مناص من أن تنتهي المســائل الخلقية بشتى الطرق إلى الأبحــاث السيكولوجية . بل في وسعنا أن نقول إن جميع الأفكار الأخلاقية الهامة ، هي حقائق سيكولوجية كذلك ، مع جواز استثنــاء التقابل الأســاسي بين « الخــير » و « الشر » والاستقــامة والفساد ، مما لا يعنى عــلم النفس عن طريق مباشر ، لأنه يعــالج البحث فيما هو كائن ، لا فيما ينبغي أن يكون[1] .

٤ - علم الأخلاق - دراسة الواجب أو السلوك القويم :

إن التقابل السالف الذكــر - بين الخير والشر ، والاستقامة والفســاد ، كثيراً ما يعتبر تعبيراً عن شيء واحــد ، والواقــع سيــان أن نقول - في الأغراض العــادية - « سـلوك قويم . . أو خـير » ، و « بواعث فاسـدة أو أو شريرة » وإذا أمعنــا النظر في هــذا الموضوع ، وجدنا أن الفــكرة الشــائعة عما هو خير لــكائن بشرى - حتى إذا قصرنا الحديث على ماهو « خير أقصى » أو « خـير في ذاته » لا على ما يكون مجرد وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه - تتضمن معنى أوسع من الفكرة الشائعة عن الاستقــامة بالنسبة للإنســان أو إدائه لواجبه ، بل تتضمن - فكرة الخير - أيضاً مصلحته أو سعــادته . وما من شك في شيوع الاعتقاد بأن أفضل ما يستطيع الإنســان عمله وأقصــاه

(١) علم الأخلاق أضيق مجالا من علم النفس من حيث إنه ينصب على دراسة السلوك الانسانى الذى يصدر عن عقل دراك وإرادة حرة ، ويستبعد من مجاله كل سلوك لا يدخل في هذا المجال ، أما عـلم النفس فانه يدرس الســلوك في كل صوره - سلوك الحيوان والطفـل والمجنون والشاذ . . . بالاضافة إلى أن علم الأخـلاق علم معيارى normative - بالمعنى الذى أسلفناه في المقدمة . وأما علم النفس فهو علم وضعى positive لأنه يدرس الظواهر الوجدانية كما هي لا كما ينبغى أن تكون «المترجمان» .

هو أن يؤدى واجبه ، وأن قيامه بالواجب كفيل بأن يحقق مصلحته الحقيقية أو ينيله سعادته . ولكن هذا لا يلزم عنه أن تكون فكرة الواجب وفكرة المصلحة شيئاً واحداً ، بل لا ينشأ عنه إمكان معرفة الصلة الدائمة بينهما معرفة علمية ، والتدليل عليها بالبرهان ، فإن هذه العلاقة كثيراً ما ينظر إليها المحدثون من العلماء كمسألة عقيدة ـ كشيء تركته العناية الإلهية مشوبا بالغموض ، حتى يؤدّى الواجب باعتباره واجباً ولا يكون مرد أدائه إلى مجرد تقدير لمحبة الذات .

ومن هنا نصل إلى تصور آخر لعلم الأخلاق ، يبدو فيه معنياً بوجه خاص بالقواعد العامة التى يقوم عليها الواجب أو العمل القويم ـ وهى التى تسمى أحياناً بمجموعة القوانين أو الشرائع الخلقية ـ على اعتبار أنها مفروضة على كل إنسان ، بحيث يطيعها بغض النظر عن مصلحته الشخصية ، فإن صلة الواجب بسعادة الإنسان الخاصة ، تعتبر شيئاً ثانوياً فى نظر الأخلاق . ومن هذه الوجهة تتصل دراسات الأخلاق عن طريق جديد بالإلهيات ، إلى الحد الذى تعتبر فيه قواعد الواجب بمجموعة قوانين وضعت عن التشريع الإلهى . بل إنها تتصل إلى جانب هذا ـ كما سنرى ـ بفقه القانون المجرد اتصالا وثيقاً من حيث إن هذا العلم معنى بدراسة قواعد القانون التى يدركها العقل على أنها صادقة صدقا طبيعياً ومطلقاً ، ومن ثم فإن طاعتها مفروضة على الناس من غير تشريع إنسانى يفرض عقاباً قانونياً على من يعصيها ، لأن مثل هذه القواعد القانونية يجب أن تكون فى كل الحالات جزءاً كبيراً من مجموعة القوانين الخلقية ـ وإن كانت لا تكون كل هذه المجموعة . وفى وسعنا أن نقابل بين هذا الرأى فى تصور الأخلاق باعتباره اتجاهاً حديثاً وبين الرأى الذى أسلفناه من قبل ، وهو الذى شاع

عند فلاسفة اليونان بوجه عام[١] . والانتقـــال من الرأى القديم إلى الرأى الحديث يعزى إلى تأثير المسيحيـــة بوجه خاص ، وإلى تأثير فقـــه القانون الرومانى بوجه عام . ومن المحقق أن فكرة قانون الآلهة الثابت غير المكتوب لم يخل منها قط النظر الأخلاقى عند الأغريق ، ومع ذلك فإن فكرة القانون لم تعالج باعتبارها آخر تصور أساسى انتهت إليه المذاهب الأخلاقية القديمة ؛ ومرجع هذا إلى أنها تفترض أن الإنســـان ككائن عاقل من واجبه أن ينشد خـــيره الأسمى فى حياته الدنيا ، ولذلك فان القـــوانين التى يلزم بطاعتها يجب أن تبدو وسائل مؤدية لتحقيق هذا الخير ، أو خصـــائص فيها يتحقق هذا الخير . والتغير الذى أحدثته المسيحية فى هذا الصدد يبدو عند النظر إلى آثاره فى الجنس البشرى بوجه عام أجل شأنا منه إذا قصرنا النظر على تأثيره فى العقول التى تغلغلت فيها الروح الدينية تغلغلا كاملا . ذلك لأن القديس المسيحى الصادق قد عاش حتى على هذه الأرض حياة لا تقـــل عن حياة الفيلسوف الوثنى ، من حيث إن ذلك القديس قد آثرها على سائر أساليب الحياة الدنيا ، وكما عاش الفيلسوف الأفلاطونى حياة لم يكن جوهرها الفضـــيلة العملية بقدر ما كان جوهرها قائماً فى مظهرها الخارجى . ومع هذا فإن هذه الحياة الدنيوية لم توفر للقديس غير جزء ضئيل من التمتع سلفاً بالنعيم المقيم الذى أمل فيه . وفى رأى الكثيرين من عامة المسيحيين يتلاشى الخـــير الأقصى للإنسان بالإمعان فى مجرد التأمل الأخلاقى فى الإشراق اللانهائى (المطلق) لحياة سعيدة مقبلة ، يمنحها الله بطريقة خارقة للعادة جزاء وفاقا على طاعـــة

---

(١) هذه العبـــارة ينقصها بعض التحديد ، كما تطبـــق على المذهب الرواق ، الذى تم على يد أصحابه - كما سيظهر عاجلا - الانتقال من طريقة التفكير القديمة إلى طريقة التفكير الحديثـــة . انظر الفقرة الخامسة عشرة والتاسعة عشرة من الباب الثانى والفقرة الأولى من الباب الرابع .

قوانينه ، بل لعل الأحرى أن نقول إن جمهور المسيحيين يرى أن مجموعة القوانين الأخلاقية أقرب ما تكون شبهاً بالشرائع الإنسانية من حيث إنها مؤيدة بالقصاص[1] ، وربما كان الخوف من عذاب الجحيم - في كل عصور المسيحية - باعثاً أقوى في حمل الناس على تجنب الرذيلة ، من الأمل في نعيم الجنة . وعلى أي الحالين ، قد أصبح أقصى خير أو شر للإنسان شيئاً يمكن تخيله ووصفه وصفاً بليغاً ، ولكنه لا يعرف على وجه الدقة ولا يخضع للبحث العلمي ، وبهذا حدد موضوع علم الأخلاق نفسه من جديد ، كقانون خلق ، وهو مجموعة قواعد مفروضة على الناس إطلاقا ، وقد وضعت لهداية السلوك الإنساني وإرشاده وإن لم يدع أصحابها انطواءها على رأى دقيق في الخير الإنساني .

٥ - علم الأخلاق وفقه القانون :

كان الاعتقاد الشائع عند رجال الكنيسة المسيحية في أولى مراحل تاريخها ، أن قواعد الأخلاق - في جملتها إن لم تكن بحذافيرها - قد تكشف

---

(١) كان المتأخرون من مفكرى اللاهوت فى العصر الوسيط - من أمثال دانز سكوت ووليام أوكام - يردون الالزام فى القوانين الأخلاقية إلى سلطة خارج الذات هى إرادة الله وأحكامه المطلقة أو هى الوعد والوعيد ، الجنة والنار فى الكتب المقدسة ، فالخير يكون خيراً لأن الله أراده كذلك ، ولو أراد الله أن يكون عكس ذلك لكان ما أراد . . ومن الأخلاقيين (أمثال توماس هوبز) من رد القوانين الأخلاقية إلى سلطة الحاكم السياسى المطلق أو الدولة التى تقرر خيرية الأفعال أو شريتها . وقد كان الرواقية يرون أن الأفعال بريئة عن الخير والشر - على الحياد - ولكنها تكتسب صفة الخير والشر وفقاً للغاية التى تهدف إليها ، ولكن كدوبرث - من أفلاطونى كمبردج - كان يرى وجود فروق جوهرية أبدية بين الخير والشر مستقلة عن تحكم الارادة الالهية والانسانية على السواء ، ومثل هذا نراه عند المعتزلة فى الاسلام لأنهم رأوا أن فى طبيعة الفعل مايجعله حسناً أو قبيحاً ومن هنا جاءت سلطة العقل وقدرته على معرفة الخير والشر ولو لم يرد بهما شرع .
« المترجان »

عنهـــا الوحى ، ولم تعرف عن طريق العقل المحض ، ولهــذا من كان الطبيعى أن يقع على عاتق رجال اللاهوت تأويل هـذه القواعد التى وضعت عن الشريعة الإلهية ، وكان على القساوسة أن يعملوا على تطبيقها ، ولكن عند ما شرع المدرسيون فى دراسة علم الأخـــلاق دراسة فلسفية ، بدأ يتضح فى جلاء اتصال عنصرين فى هـــذه القوانين : عنصر يتميز بالطابع المسيحى ، وعنصر يمكن إدراكه عن طريق العقل الطبيعى ، قد فرض على كل إنسان مستقلا عن الوحى . ويبدو لنا أن تطور فقه القانون النظرى الذى أعقب إحياء دراسة القانون الرومانى إبان القرن الثـــانى عشر ، قد أدى إلى قيام نظرية دقيقة فى العنصر الثانى . ثم تجلت فكرة قانون الطبيعة فى الدراسات المتأخرة التى تناولت مبادىء القانون فى روما ، وعدلت هـــذه الفكرة فى سهولة وبغير تكلف لكى تمثـــل العنصر الذى بدا فى الأخلاق مستقلا عن الوحى . ومن الحق أن يقال إن القانون الطبيعى الذى عنى به فلاسفة القانون لم يكن معنياً بالسلوك القويم بوجه عام ، بل اقتصر على معالجة مثل هـــذه الأعمال الصالحة (أو التعفف عن الخطأ) كما يستلزمها إشباع مطالب الآخرين المشروعة ، ومن ثم لم يكن من الصواب توحيد هـذا القـــانون الطبيعى مع أكثر من جـــزء فى مجموعة القوانين الخلقية . ومهما يكن من شىء فإن هذا الجزء كان من الأهمية البـــالغة بحيث إن التمييز الذى لاحظناه الآن كان يهمله مفكرو العصر الوسيط وبدء العصر الحديث فى كثير من الأحيان ، أو يعرضون له باعتباره شيئاً ثانوياً ، واعتبرت فكرة القانون الطبيعى متفقة مع الأخلاق بوجه عام ، من حيث إنها تدرك عن طريق العقل وتتمشى مع السلوك الخارجى .

نشأة الملكة الخلقية :

ويتصل بهذه النظرة القانونية للأخلاق بوجه خاص ، القول بأن البحث فى نشأة الملكة الخلقية قد شغل مكاناً بارزاً فى الدراسات الحديثة التى تناولت علم الأخلاق . ولما كان الذى يهيمن على الإنسان ، أو ينبغى أن يهيمن على تصرفاته ، ينظر إليه على أنه ليس إلا الملكة التى تمكننا من إدراك خيرنا الحقيق وأسبابه وشروطه الرئيسية ، كان من العسير أن نرى أهمية للبحث فى كيف نشأت هذه الملكة ، أكثر مما يرى المشتغل بالهندسة أهمية للبحث الذى يستقصى نشأة الملكة التى تدرك المكان . ولكن حينما بدأت الملكة الخلقية تدرك على أنها الضمير - ونعنى به ملكة تدرك القواعد التى تفرض على الناس إطلاقاً ، بحيث ينصاع لها الإنسان دون نظر إلى مصلحة ظاهرة تعنيه . وهذا الضمير مشرع فى باطن الإنسان ، يطالب بالسيطرة المطلقة التى لا يحدها قيد ولا شرط ، على كافة المنابع التى تصدر عنها أعمال الإنسان حينما بدأت تلك الملكة الخلقية تدرك على هذا النحو كان من المنتظر أن تكون شرعية هذا الادعاء موضع اعتراض وبحث دقيق ، وليس من العسير أن نفهم كيف أن هذه المشروعية قد ظن أنها تعتمد على أصالة الملكة ، أى على كونها جزءاً من النموذج أو الصورة التى نشأت فى الأصل على أساسه طبيعة الإنسان . وعلى هذا كان من المألوف اعتبار البحث فى الحياة الخلقية عند الأطفال والهمج ، بل حتى عند الحيوانات ، كما اعتبرت بعض النظريات الافتراضية فى نمو النفس وتطورها ، ملحقا أو مقدمة ضرورية للبحث الخلقى الحديث .

الإرادة الحرة :

وهكذا أصبح للبحث فى الإرادة الحرة خطره، عن طريق التصور القانونى لعلم الأخلاق، فالرجل العادى لا يبحث بطبيعة الحال فيما إذا كان حراً أو غير حر حين ينشد خيره الخاص، متى عرف ما هو هذا الخير وأدرك أن تحقيقه ممكن عن طريق العمل الاختيارى، ولكن عندما يقارن سلوكه بمجموعة شرائع وضعت عقوبات توقع على من يعصون أوامرها، يصبح النظر فى إمكان إطاعته للقانون الذى يحاكم بمقتضاه أمراً بيناً لامناص منه، إذ أن توقيع العقاب عليه فى حالة عجزه عن طاعة القانون يبدو منافيا لفكرتنا عن العدالة [١]

نظرة مجملة لعلم الأخلاق :

وصفوة القول إن موضوع الأخلاق إذا نظرنا إليه نظرة شاملة، بدا متضمنا لما يلى :

(١) البحث فى مقومات الخير وشروطه عند الناس باعتبارهم أفراداً، ويتخذ هذا البحث بوجه خاص صورة اختبار للطبيعة العامة والأنواع الخاصة لما يلى : (ا) الفضيلة (ب) واللذة والوسائل المؤدية إلى تحقيق هاتين الغايتين .

---

(١) كانت الارادة الحرة - أو موضوع الجبر والاختيار - مثاراً لجدل عنيف بين علماء الاخلاق ورجال القانون على السواء، ولكن القوانين الوضعية - ومنها المصرى - تتمشى مع المذهب التقليدى فى المسئولية وهو الذى يقوم على اعتبار الانسان حر الاختيار. وأما الاخلاق فقد وضعت فيها مذاهب كثير متضاربة لعل أقواها اليوم مذهب الجبر الذاتى Self-determinism - وهو الذى يفترض قيام الحرية مقيدة بطبيعة صاحبها وشخصيته وسنفصل الحديث عن هذا المذهب وغيره فى كتاب لنا نضعه الآن عن « المسئولية » دراسة مقارنة فى مذاهب الاخلاق وتشريع الاسلام والقانون الجنائى. « المترجمان »

(٢) البحث فى مبادىء الواجب أو القانون الخلقى وأهم تفاصيله ـ من حيث إنه متميز من الفضيلة .

(٣) البحث فى طبيعة ونشأة الملكة التى يدرك بها الواجب ، بل البحث فى نصيب العقل فى عمل الإنسان بوجه عام ، وصلته بمختلف أنواع الرغبة والكراهية .

(٤) اختبار مسألة الإرادة الحرة عند الإنسان .

ويتصل علم الأخلاق بالعلم الإلهى من حيث إن الخير العام المطلق يشمل الخير الإنسانى أو يضارعه ، ومن حيث إن الأخلاق مجموعة قوانين شرعها للناس إله .

ويتصل علم الأخلاق بعلم السياسة من حيث إن الخير عند الفرد مرتبط بخير مجتمعه .

ويتصل كذلك بفقه القانون ـ إن كان هذا منفصلا عن السياسة ـ من حيث إن الأخلاق تطابق القانون الطبيعى .

وأخيراً نلاحظ أن كل فرع من فروع البحث الخلقى يكاد يتصل ـ فى بعض نواحيه على أقل تقدير ـ بعلم النفس ، والأبحاوث التى تتناول نشأة الملكة الخلقية وحرية الإرادة أبحاث سيكلوجية محضة ، إلا إذا اعتبرنا علم النفس متميزا عن علم ما بعد الطبيعة (المتافيزيقا) ونظرنا إليه على أنه علم تجريبى بحت ، فإن مباحث الإرادة الحرة قد تستبعد من نطاق علم النفس وتدخل فى مجال ما بعد الطبيعة .

وسنبدأ الآن بتتبع تطور التفكير الخلقى بايجاز منذ نشأته فى أوربا إلى عصرنا الحاضر ، وسنقصر اهتمامنا إبان المرحلة الأخيرة من هذا العصر على أساليب التفكير التى بدت فى انجلترا أو كان لها أثر ملحوظ هناك .

وجدير بنا أن نلاحظ أن لفظ أخلاق (Moral) يستخدم فى العادة مرادفا للفظ (Ethical) لأن اللفظ اللاتينى Moralis هو ترجمة للفظ اليونانى ἠθικός وسأستعملها فى هذا المعنى فى الفصول التالية[1] .



(١) هذا رأى له ما يبرره ، ولكن بعض الكتاب يعتبرون اللفظ الأول Moral أعم من الثانى، لانه نسبة إلى Morals أى الاخلاق والآداب بوجه عام . أما لفظ Ethical فنسبة إلى Ethics أى علم الاخلاق بمعنى البحث العلمى فى الاخلاق بوجه عام ، وبهذا يمكن التفرقة بين اللفظين المشار إليهما فى صلب الكلام بأن نقول إن Moral يراد بها ما يتفق مع الاخلاق والآداب كما تعارف عليها الناس ، أما Ethical فيراد بها ما يتفق مع مبادىء علم الاخلاق وواضح أن المعنى الثانى أخص من الاول وأننا بهذا نتلافى ترجمة اللفظين بكلمة واحدة ، إلا إذا فرقنا اصطلاحا بين كلمة خلقى وأخلاقى . «المترجمان»

الباب الثاني

علم الاخلاق فى العصر اليونانى والرومانى



الباب الثانى

علم الأخلاق فى العصر اليونانى والرومانى

الفصل الأول

الفلسفة قبل سقراط

فيثاغورس — هيرقليطس — ديمقريطس

لم يكن البحث الخلقى فى بلاد اليونان ، ومن ثم فى أوربا ، كما أن عناصر الحضارة الأدبية بدورها ، لم تكن بدءاً فجائياً غير مسبوق بمقدمات تمهد له ، فإن العبارات البسيطة المتناثرة أشتاتاً عن قواعد السلوك القديم ، هذه العبارات التى بدت فيها نواة النظر الخلقى فى كل مكان ، تقدم لنا عنصراً جديراً بالملاحظة من عناصر الأدب الإغريقى فى شعر الحكمة إبان القرن السابع والسادس قبل ميلاد المسيح . وأهمية هذه العبارات فى تطور الحضارة الإغريقية يميزها كل التمييز ذلك الإحصاء الذى تناقله الناس جيلا بعد جيل بصدد الحكماء السبعة[1] فى القرن السادس قبل الميلاد ، ويظهر أثرها الملحوظ على التفكير الخلقى فى المراجع التى وضعها أفلاطون وأرسطو عن تعريفات الشعراء والحكماء وأمثالهم . ولكننا نلاحظ بين تلك العبارات – كما كانت – والفلسفة الخلقية هوة سحيقة القرار ؛ ورغم أن طاليس – الذى عاش حوالى ٦٤٠ – ٥٦٠ ق . م – وهو أحد الحكماء السبعة ، كان أول فلاسفة اليونان الطبيعيين ، فليس لدينا دليل نبنى عليه افتراضنا أن حكمته العملية كانت ذات

(١) تطلق هذه التسمية على سبعة من رجال الحكمة العملية والسياسة والتشريع والفلسفة ، عاشوا فى الفترة مابين ٦٢٠ — ٥٥٠ ق . م تقريباً . ولقد تعددت القوائم التى تتضمن أسماء هؤلاء الحكماء واختلفت بصدد أسماء ثلاثة ، ولكنها اتفقت جميعاً فى ذكر أسماء أربعة هم سولون وطاليس وبتاكوس وبياس . « المترجمان »

مسحة فلسفية . وقد كان الاهتمام بموضوعات البحث الطبيعى والميتافيزيقى ـ مستقلة عن موضوعات البحث الخلقى ـ يميز الفلسفة الإغريقية بوجه عام ، فى الفترة التى فصلت بين طاليس وسقراط ، إذ لم يكن بين الفلاسفة الأولين الذين جرت العادة باعتبارهم سابقين على سقراط ، إلا ثلاثة ـ مع استثناء السوفسطائية ـ تستحق تعاليمهم الخلقية أن نوليها اهتماماً ، ونعنى بهؤلاء الثلاثة فيثاغورس وهيراقليطس وديمقريطس . ومما يجدر ذكره أن كل فيلسوف من هؤلاء الثلاثة قد مثل ـ بطريقة شائقة ـ ناحية هامة من النواحى التى ظهرت بعد ذلك فى التفكير الذى تلا سقراط .

فيثاغورس (حوالى ٥٨٠ ـ ٥٠٠ ق.م)

وقد كان أول هؤلاء الثلاثة فيثاغورس ، وربما بدا أعظمهم أهمية إن تيسر لنا أن نتتبع فى شىء من الدقة حتى مجمل كتاباته خلال ذلك النقاب الكثيف من الأساطير التى طغت على ما يتناقله عنهـا المؤرخون . ومهما يكن من شىء فإن أعظم المصادر الموثوق بها يمثل لنـا فيثاغورس مؤسس جماعة أو منشىء نظام تجمع أعضاءه مقاصد أخلاقية وأهداف دينية تقوم على الاعتقاد فى تناسخ الأرواح ، أكثر مما يصوره منشىء مدرسـة فى الفلسفة الخلقية ، فإن القواعد التى وضعها فى الاعتدال (ضبط النفس) والشجاعة والإخلاص فى الصـداقة وطاعة القانون واحترام الحكومة وفى توصيته بمحاسبة النفس فى كل يوم ، بل حتى فى القـواعد التى وضعها فى الحرمان (الزهد) وطقوس العبادات التى نعتقد أنه حاضر فيها ، فى كل هـذه القواعد نستشف مجهوداً بين الأصالة والحماسة لصوغ حياة النـاس بحيث تنزع نحو التشبه بالله ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ؛ ولكن هذه القواعد قد قيلت ـ فيما يلوح لنـا ـ بأسلوب الاعتقاديين أو أهل النبوة ، أكثر مما قيلت بأسلوب

الفلاسفة ، كما يبدو لنا أن حوارييه قد سلموا بها ـ محقين أو متعسفين ـ باحترام غير فلسفي إطلاقا ، كلما قيل : « قال الأستاذ [1] » .

ومع هذا فإن في وسعنا أن نلمس ناحية فلسفية خالصة في بعض الأشتات المتناثرة التي تناهت إلينا من نظرية الفيثاغوريين . وعلى هذا فإن أول مايروعنا أن قضية الفيثاغوريين التي تقول إن جوهر العدل ـ الذي يدرك على أنه القصاص العادل ـ تتمثل في العدد المربع ، وهذه محاولة جادة ترمي إلى بسط النظرية الرياضية للكون ـ وقد كانت أخص مايميز المذهب الفيثاغوري ـ حتى تشمل مجال الأخلاق . وقد استخدمت فكرة « التربيع » من غير شك في التعبير عن التناسب الدقيق في مجازاة كل بما يستحقه ـ ذلك الذي اعتبر في العادة جوهر العدالة في القصاص ، وكذلك الحال في القضايا التي قرر فيها الفيثاغورية أن الفضيلة وسلامة الجسم « انسجام » وأن الصداقة « تعادل في الانسجام » وكذلك في تصليفهم للخير مع الوحدة والحد والاستقامة ونحوها ، وللشر مع أضداد هذه الصفات ؛ نجد على أقل تقدير نواة النظرية التي قرر فيها أفلاطون أن الخير في السلوك الإنساني كالخير في الطبيعة الخارجية والآثار الفنية يستند إلى علاقات كمية معينة في عناصر النتيجة الخيرة ، وهذه العلاقات ذات نسب دقيقة بحيث يمتنع الإفراط أو التفريط .

هيرقليطس (حوالى ٥٣٠ ـ ٤٧٠ ق . م)

إذا كان فيثاغورس قد سبق إلى تمثيل بعض وجوه المذهب الأفلاطوني ،

---

١ ـ تعزى هذه العبارة المشهورة في الأصل إلى الفيثاغورية (المؤلف) . يقتضي أسلوب الاعتقاديين أن تقال قواعد الاخلاق وكأنها قضايا مسلم بها فيتقبلها الناس من غير جدل ، أما أسلوب الفلاسفة الذي يشير إليه المؤلف فيقتضي عكس ذلك بحيث يقوم تقبل الناس للقواعد عن اقتناع عقلي . « المترجان »

فإن هيرقليطس يمكن اعتباره بشيراً بالمذهب الرواقى. ومن المحقق أنا لانجد مبرراً يبرر الافتراض بأن العنصر الأخلاقى فى تفكيره الفلسفى «الغامض» قد انتهى إلى شيء يمكن اعتباره مذهباً أخلاقياً كاملا. ولكنه حين يوصى الناس بطاعة «القانون الإلهى الذى تستند إليه كل القوانين البشرية» «والعدالة التى تخضع لها حتى الآلهة»؛ وهو حين يفرض عليهم التمسك فى حزم «بالعقل» الذى يعتبر بحق حظاً مشتركا بين الناس جميعاً - ولو أن أكثر الناس يستسلمون لخداع الحواس وينزلون بالسعادة إلى درك إشباع أخس الشهوات - وهو عند مايقول للناس «إن الحكمة هى أن... تعمل وفقاً للطبيعة مع العقل» نتبين صفة من الصفات التى تميز المذهب الرواقى فى توقيره الشديد الذى يبديه نحو قانون موضوعى ذى ثلاثة أوجه: عقلى وطبيعى وإلهى. وكذلك الحال فى نظرته التفاؤلية إلى عالمنا المليء بأسباب القتال والكفاح، كما هو فى نظر الله كله «خير وحق وعدالة» - وما الظلم الظاهرى فى هذا العالم إلا ظلماً بالنسبة إلى الإدراك البشرى - ونلاحظ فى هذا بوادر ضعيفة ستظهر فى البرهان الدقيق الذى دلل به الرواقية بعد ذلك على كمال العالم. وفى اعتقادنا أن هيرقليطس - حين أذعن وأسلم نفسه لهذه النظرة الإلهية أو الكونية نحو الأشياء - قد توصل بوجه خاص إلى «الانشراح أو السرور» (εὐαρέστησιν) الذى قيل إن هيرقليطس كان يعتبره الخير الأسمى. ونلاحظ أن الرواقية المتأخرين قد استخدموا هذا اللفظ نفسه للتعبير عن حالة مماثلة للإذعان للشرائع الإلهية عن رضا وطواعية.

ديموقريطس (حوالى ٤٦٠ - ٣٧٠ ق. م)

إن ديمقريطس - الذى كان مذهبه الفلسفى فى جملته يتصل بالمذهب

الأبيقورى بصلة تشبه من بعض الوجوه العلاقة التى تربط هيرقليطس بالمذهب الرواقى – يعتبر – هيرقليطس هـــذا – عادة فى عداد المفكرين الســابقين لسقراط، لأن نظريته تبدو مجردة من كل أثر لسقراط الذى صــدرت عن تعاليمه خاصة كل مدارس التفكير الأخـــلاقى الكبرى فى بلاد اليونان.

وأياً ماكان الأمر فإننا إن تحدثنا فى وجهة النظر التاريخية قلنا إن ديمقريطس يعاصر سقراط ويصغره سناً ببضع سنين. وسبقه للمذهب الأبيقـــورى فى ميدان التفكير الفيزيقى (الطبيعى) أوضح فى سبقـــه له فى مجال التفكير الخلقى، إذ تيسر لديمقريطس أن يمد أبيقور بحق بالجزء الرئيسى فى نظريته بصدد التفكير الفيزيقى أكثر مما يبدو هـــذا فى مجال الأخلاق، ومع ذلك فإن بعض شتيت الأجزاء التى بقيت لنا من أبحاثه الخلقية تتسم بطابع أبيقورى واضح. ويلوح لنـــا أن ديمقريطس كان أول مفكر أعلن فى وضوح أن «السرور» أو «المرح» (εὐθυμία) هو الخير الأسمى أو الأقصى، وتوحيده بين هذا الخير وبين اعتدال مزاج العقل وهدوئه (συμμετρία, ἀταραξία) وتوصيته بالاعتـــدال والحد من الرغبات كوسيلة لتحقيق أكبر لذة، وإيثاره لذات النفس على لذات الجسد وحده، والاهتمام الذى خلعـــه على التبصر أو الحكمة وخاصة لأنها تحرر أصحابها من رهبة الموت وما يعقبـــه، كل هذه النواحى فى تفكيره لها ما يقابلها فى نظرية الأبيقوريين، ومهما يكن من شىء فإن الشطر الرئيسى فى تعاليمه الخلقية – على قدر ما تمكننا من الحـــكم عليه أشتات الأجزاء التى تناهت إلينا من آثاره – كان فيما يبـــدو من ذلك النوع فى التفكير غير المنظم الذى ينحدر إلى عصر ما قبل سقراط. والكثير من أقواله – مثل: ارتكاب الظلم أسوأ من احتماله؛ إن مجرد الرغبة فى ارتكاب الفعل الخاطىء وليس ارتكاب العمل الخاطىء وحـــده، شىء سىء وبغيض إلى

النفس - مثل هذه الأقوال يبدو تعبيراً ساذجاً عن أسلوب رفيع من عاطفة خلقية لم ترتبط بمذهبه العقلي الذي عبر به عن وجهة نظره في الخير الأقصى - ونستطيع أن نقول إجمالا إن ما بقي من أبحاث ديمقريطس الخلقية يمكننا من أن نحدس بصدد الاتجاه الذي كان يمكن أن يكون عليه تحول الفلسفة اليونانية إلى مجال الأخلاق من غير ديمقريطس، ذلك التحول الذي يعزى بحق إلى سقراط، ولكن لا يحق لنا أن نعزو إلى مؤلف هذه الفقرات أكثر من تصور أولي للشروط الشكلية الصورية التي يتعين على التعاليم الأخلاقية أن تحققها، قبل أن يكون من حقها أن تدرس دراسة علمية.

وفي الحق إن الفلاسفة لم يستطيعوا أن يقيموا مذهباً أخلاقياً على وجه مرض إلا بعد أن اهتموا اهتماما ملحوظاً بكشف الغموض وإزالة التناقض الذي كان يبدو في الآراء الأخلاقية المشتركة بين الجنس البشري، وإلى الحين الذي تم فيه ذلك كانت النصائح الأخلاقية التي يسديها الفيلسوف - بالغاً ما بلغ احتقاره لشأن العامة - تشاطر هذه العيوب لا محالة. ولهذا الغرض مست الحاجة إلى عقل فلسفي من الطراز الأول يركز اهتمامه في دراسة المشاكل العملية. ولأول مرة يجتمع في فلسفة سقراط الاهتمام الملحوظ بالسلوك والرغبة الملحة في طلب المعرفة. وهي رغبة صرفها في نفس الوقت عن الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية التي استنفدت كل اهتمام من سبق سقراط من الفلاسفة، نفور عميق من النتائج التي انتهى إليها التفكير النظري عند هؤلاء الفلاسفة، وما تبع هذا من اعتقاد في عجز العقل عن التغلغل في أسرار الكون الطبيعي. ويرى سقراط أن نظريات هؤلاء الطبيعيين كانت من الإغراق المسرف والتناقض المتبادل بحيث جعلت أصحابها «أشبه ما يكونون بمجانين يتباحثون»؛ وشبيه بهذا موقف سلبي إزاء السابقين من

الفلاسفة الاعتقاديين تجلى فى شك جارف بدا عند جورجياس الذى أعلن أن طبيعة الأشياء الجوهرية التى يعرض الفلاسفة لبحثها ليس لهـــا وجود، أو ليس فى الإمكان إدراكها على أى حال، وإذا أمكن إدراكها عز على الإنسان إبلاغها إلى غـــيره[1]. بل تجلى هذا الموقف السلبي مرة أخرى فى قضية بروتاجوراس المعروفة التى تقول: إن الإدراك الإنسانى[2] هو المقياس الوحيد لما هو موجودوما ليس بموجود. ومهما يكن من شيء فقدوجدت ـ فى حالة سقراط ـ مثل هـــذه النظرية تأييداً أبعد مدى فى بساطة الزهد التى جعلت سقراط يعزف عن البحث فى الأشياء التى يبدو أن الآلهة قد احتفظوا بمعرفتها لأنفسهم. وقد ترك للعقل البشرى تنظيم الأفعال الإنسانية من ناحية أخرى ـ ما لم تكتنفه صعوبة معينة من أجلها تهب الآلهة الفأل والطيرة والوحى ـ وعلى هذا المبدأ ركز سقراط جهوده.

---

(١) تتلخص نظريته فى أنه: (١) لايوجد شيء ما (٢) فان افترضنا وجوده فاننا لانقوى على إدراكه (٣) وإن ادركناه افتراضاً فليس فى وسعنا أن نبلغه إلى غيرنا. «المترجمان»

(٢) يريد الادراك الحسى عند كل فرد بما هو كذلك، فالفرد مقياس جميع الأشياء، وأفراد البشر يتفاوتون شعوراً وتكويناً ومن ثم اختلفت الأشياء فى إدراكهم، وبهذا تتلاشى الحقائق المطلقة وتتحول إلى حقائق جزئية تختلف باختلاف مدركيها، ويمتنع الخطأ نهائياً! وقد دحض هذه النظرية سقراط وأفلاطون وأرسطو بما لا يدع مجالا لمستزيد. «المترجمان»

الفصل الثانى

عصر السوفسطائية (حوالى ٤٥٠ ـ ٤٠٠ ق . م)

ومهما يكن من شىء فإن النزوع إلى وضع نظرية عقلية فى السلوك الخير لم يكن شيئاً أصيلا فى فلسفة سقراط ، وإن كان تصوره للمعرفة الضرورية لهذا السلوك كان أصيلا إلى أقصى حد ، وقد كان التفكير عند أعظم المفكرين حظا فى الاستقلال مقيداً بتفكير عصره ، وليس فى وسعنا أن نفصل بين المهمة التى كان يقوم بأدائها سقراط ، واحتراف تعليم فن السلوك ذلك الذى كان يتولاه قوم يوصفون فى العادة بأنهم « سوفسطائية » ، وقد كان هذا ظاهرة تسترعى النظر فى هذه المرحلة من مراحل الحضارة اليونانية . وإذا نظرنا إلى المحترفين من « معلمى الفضيلة[1] » أو « الكمال الإنسانى » الذين اطلق عليهم هذا الاسم ، لاح لنا أن أعظمهم ذكاء وأقواهم تأثيراً فى غيره هو « بروتاجوراس » الأبديرى الذى أسلفت الإشارة منذ حين إلى نظريته الفلسفية ، ومن المحتمل أن يكون الأصل فى إذاعة تعليم الفضيلة عن طريق

---

(١) οἱ φάσκοντες παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετήν « هؤلاء الذين ادعوا تعليم الناس الفضيلة » ـ (أفلاطون : جورجياس فقرة ٥١٩) . فى طبعة Budé ورد النص على هذا النحو : φάσκοντες γὰρ ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι أى الذين يدعون أنهم معلمو الفضيلة . « المترجمان »

قارن اكسينوفون فى « مذكرات » الكتاب الأول فى الفصل الثانى ἀρετὴν ἐπαγγελλόμενος ومعناها معلم الفضيلة . ولا يجوز الظن بأن هذه الحرفة قد احترفها جميع المحاضرين المشهورين الذين شاعت تسميتهم بالسوفسطائية ، بل احترفتها على وجه ملحوظ فئة ممتازة منهم وكلمة ἀρετήν تحمل ـ قياساً بين بعد ذلك ـ معنى أوسع قليلا من معنى « فضيلة Virtue » : ولهذا أضفت « الكمال الانسانى » كترجمة أخرى للكلمة ؛ على أن اللفظ كما يطلق على بنى الانسان سيوحى بشكل واضح جداً بالكمالات الخلقية التى نسميها فضائل .

المحاضرات ، مرجعه إلى هذا المفكر القوى المقدام الذى نرجح أنه تحول - كما تحول سقراط - إلي دراسة الشئون الإنسانية تمشيا مع موقفه السلبي حيال المعروف بين أهل التفكير من نظر عقلى فى الوجود . وأيا ماكان الأمر فإن التعليم الذى كان يقوم به بالفعل بروتاجوراس وپروديكوس وهيبياس وغيرهم من السوفسطائية ، لا يستند فيما يبدو لنا إلى مذهب فلسفى ، بل كان فى الواقع يتسم بطابع شعبي مسرف إلى حد افتقد معه كل أهمية فلسفية ، ويظهر أنه ربط فى شيء من الاستخفاف بين فن المعيشة فى الحياة الدنيا وفن تدبير الشئون العامة ، وأنه مزج بين عرض الفضائل المختلفة عرضاً مقروناً بالثناء وبين تأييد الفضيلة تأييدا حازماً باعتبارها أداة لاكتساب اللذة واتقاء الألم . ولعل خير مثال للحالة الأخيرة من بين الشواهد التى تناهت إلينا يتمثل فى أسطورة « اختيار هرقل »[١] التى تعزى إلى پروديكوس . ومهما بلغت التعاليم السوفسطائية من بساطة ، فإن ظهور هذه الحرفة الجديدة لسد حاجة اجتماعية جديدة ، خليق بالملاحظة واسترعاء النظر .

ولكى نفهم أصالة هذا العمل الفلسفى وندرك ما أحدثه من أثر اجتماعى ، علينا أن نتصور مجتمعا يفيض بالحماسة والنشاط العقلى ، والإحساس بالجمال الذى أثارته وهذبته الآثار الفنية المعاصرة التى لاتزال موضع إعجاب من العالم ، ولكن هذا المجتمع قد خلا تماماً من كل نظام رسمى أو موطد لتعليم الأخلاق ؛ وفى هذا المجتمع شغل هومر مكان الإنجيل فى المسيحية . على أن هومر لم يقدم شيئاً يشبه الوصايا العشر ، ولكنه قدم أفكاراً طريفة عن

---

(١) تقول هذه الأسطورة إن هرقل كان يجلس على قمة جبل كيثايرون Cithaeron مفكراً فى سبل الحياة التى ينبغى اتباعها ، وإذ به يرى امرأتين تمثلان اللذة والفضيلة - تغريه الأولى بحياة اللهو والترف وتحضه الثانية على حياة الكد والجد فآثر هرقل الحياة الثانية . « المترجمان »

الكمالات الإنسانية ومختلف ضروب النقائص - وعرض صفات السلوك والأخلاق التى انتزعت عبارات الاستحسان والاستنكار الواضح من أولئك الذين وعوها - وتحدث عن الحياة الاجتماعية النشيطة المركزة التى تطورت منذ عصر هومر فى المدن اليونانية - ولا سيما فى أثينا إبان القرن الخامس - وقد كان طبيعياً أن يزداد الثناء والقدح الذى اتصفت به هذه السجايا اكتمالا فى التعبير ودقة فى التمييز .

وتمثل الكمالات الأخلاقية أسمى مجموعة فى مجال الكمال الإنسانى بمختلف صوره وإن كانت - هذه الكمالات الأخلاقية - لم تتميز بعد من وجوه المواهب والكفايات العقلية ونعم السلوك الاجتماعى . وما من رجل يونانى مهذب أصيل يستحق أن يوصف بالخير والعدل (καλοκἀγαθός) يمكن أن يساوره الشك فى أن الكمال الخلقى فى شتى صوره صفات تنشد وغايات ينبغى أن يقصد المرء إلى التحلى بها . ومن الجائز حقاً ألا يكون لدى الإنسان فكرة محدودة عن مكان هذه الغايات فى سلسلة المطالب الخيرة أو المرغوب فيها ؛ ومن الجائز أن يعتريه الاضطراب كثيراً أو قليلا من جراء التباين الظاهرى الذى نحسه عرضاً من حين إلى حين بين مزاولة الفضيلة والحصول على اللذة أو اكتساب الثروة أو الظفر بالقوة ، بل قد يعتريه الشك فى مدى استحقاق الفضيلة للتضحية بالخيرات الأخرى من أجلها - حتى مع التسليم بأن هذه الفضيلة خير يطلب وغاية تنشد - ومع ذلك فإن هذه الشكوك لا تساور إلا القليل من الناس ، فتخطر لهم عرضاً وسرعان ما تزول . ومن راقب الفضيلة فى نزاهة لاحظ أن جمالها يزداد وضوحاً بتغلبها على الشهوات الدنيئة التى تتجه إلى تحقيق أغراض أخرى ، ولهذا فإن الرجل الأثينى الذى حسنت تربيته يعتقد فى بساطة أنه من الخير للإنسان

أن يكون فاضلا ـ وكلما ازداد تمسكا بالفضيلة ازداد تقدما ـ إذ أن من الخير له أن يكون حكيما سليم الجسم جميلا ثريا .

ومن ثم فقد كان بروتاجوراس ـ أو أى سوفسطائى ـ إذا تقدم لتعليم الفضيلة أو كمال السلوك لم يجد بين سامعيه أحداً على إلمام عام بالتفرقة المحتملة بين الفضيلة والمصلحة الذاتية كما يجب أن تفهم . وكانوا يعتقدون أن السوفسطائى حين يصرح لهم بأنه يرشدهم « كيف يعيش الإنسان حياة طيبة ويحسن تدبير شئونه الخاصة » إنما كان يدعى هدايتهم إلى خير طرق الحياة التى تحقق الفضيلة والمصلحة الذاتية على السواء .

وأيا ماكان الأمر فقد يقول قائل : كيف أحس الناس بحاجتهم إلى هذه الهداية وأدركوا ميزاتها ـ كما يشهد بهذا نجاح السوفسطائية . وقد لبث اليونانيون بضعة قرون من الزمان وهم يستندون إلى أفكارهم الخلقية ـ فى ثقة لا تعرف التردد ـ كلما خلعوا ثناء أو وجهوا ملامة ، وكانوا أثناء هذه القرون يعزون إخفاق الإنسان التام فى معرفة الفضيلة إلى أى سبب غير المعرفة الناقصة ، فكيف أمكن بعد هذا كله أن يقتنعوا فجأة بأن السلوك القويم شيء يمكن تعليمه بالاستماع إلى المحاضرات ؟ إن الجواب على هذا السؤال يقوم ـ إلى حد ما ـ فى ذلك الاندماج بين النظرة الخلقية للحياة والنظرة الصادقة التى أسلفنا ذكرها ، والتى كان من نتيجتها أن السوفسطائية لم يميزوا تمييزاً دقيقاً بين الفضائل التى صرحوا بأنها تجىء عن طريق التعليم ، وبين الحاجات الأخرى التى تدعم الحياة وتغنيها .

وقد كان أكثر الناس فى هذا العصر ـ كما هو شأنهم فى العصور الأكثر حضارة ـ يظنون أنهم على معرفة كافية بالعدالة والعفة ، ولكنهم لم يكونوا على يقين من أنهم أوتوا الفن الذى يمكنهم من جعل الحياة تجرى على خير

وجوهها بوجه عام . وينبغي ـ بالإضافة إلى هـــذا ـ أن نذكر خطر الجانب المدنى أو الشعبي للحياة بالنسبة ليونانى ولد حراً وعاش حياة سهلة إبان هـذا العصر وسط الجماعات فى المدن اليونانية الصغيرة . إن فن السلوك كما قيل له جهاراً وكما عُلِّم له كان يعنى إلى حد كبير فن الحياة العامة . لقد حدد أفلاطون فى محاورة « پروتاجوراس » وظيفة السوفسطائى بأنها تعليم « الكمال للمدنيين » ـ أى فن تدبير الإنسـان للشئون العامة بدرجة لا تقل عن تدبير شئونه الخاصة . ومن الطبيعى أن يرى الرجل العـــامى أن التثقيف العلمى ألزم لتدبير شئون الدولة منه لتصريف الشئون الخاصة .

ومع هذا فإن نشأة فن للحياة يتولى تعليمه معلمون محترفون ، لا يمكن أن يفهم على أكمل وجوهه إلا إذا نظرنا إلى نشأة هـــذا الفن باعتبارها نتيجة أخيرة لنزوع عام ظهر فى هذه المرحلة من مراحل الحضـــارة اليونانية نحو إحلال المهارة الفنية محل العمل العرفى التقليدى والملكة التى تتهذب بالتجربة . وفى عصر السوفسطائية نجد أنى وجهنا النظر تلهفاً إلى التماس المعرفة ورغبة ملحة فى تطبيقها فى الحياة العملية تطبيقاً مباشراً ؛ وسرعان ما أصبحت طريقة قياس الأرض علما من العلوم، وأدخل علم الفلك الذى أنشأه ميتون Meton (١) الدقة فى حساب الزمن ، وأحدث هيپوداموس Hippodamus انقلاباً فى هندسة البناء بتشييد المدن ذات الشوارع الفسيحة المستقيمة ، وتذمر المحاربون الذين جروا على النظم القديمة من ادعاء العـــلم بفن الحركات الحربية ونظام تسليح المشاة ؛ وتطور فن الموسيقى تطوراً فنياً ملحوظاً ، وطرأ تغير أعظم من ذلك على تربية الجسم التى كانت تعتبر مع تعـــلم الموسيقى التربية الشائعة للرجل

---

(١) فلكى أثينى عاش فى القرن الخامس ، ابتكر تقويما للتوفيق بين السنين الشمسية والقمرية .
« المترجمان »

اليونانى . وإذا كان النشاط الجسمانى لم يعد بعد يكتسب بالطبيعة والتدريب التلقائى ، بل يجيء باتباع منظم للقواعد التى وضعها من أجل هذا الغرض المدربون المحترفون ، فإن من الطبيعى أن نتصور هذا نفسه فى حال الكمالات النفسية ؛ وفن الخطابة الذى ترقى فى صقلية إبان النصف الثانى من القرن الخامس قبل ميلاد المسيح مثال طيب للنزوع العام الذى نحن الآن بصدده . وينبغى أن نلاحظ أن مهنة الخطيب كانت تختلط فى العادة بمهنة السوفسطائى . والواقع أن السوفسطائية والفلاسفة كانوا طوال عصر سقراط يعتبرون عند الذين أبوا معرفة مطالبهم العليا معلمى « فن الكلام » ومن اليسير علينا أن نتبين كيف حدث ذلك ، فإن الناس حين أحسوا بحاجتهم إلى فن للسلوك ، كان من الطبيعى أن يسد هذه الحاجة أهل الخطابة الذين كانوا مهرة فى معالجة الأفكار المسلم بها والمبادىء الضرورية للعمل ، وليس ثمة ما يبرر اعتبارهم من أجل هذا العمل دجالين عن وعى ، فهم ليسوا أكبر من رجال الصحافة المحترفين فى أيامنا الراهنة ، أولئك الذين يكتسبون فى العادة مكانتهم كمثقفين سياسيين للإنسانية ، عن طريق البراعة فى القدرة على الكتابة فى كل وقت أكثر مما يكسبونها عن طريق التعمق فى الحكمة السياسية . والسوفسطائية ـ فيما يقول بروتاجوراس فى محاورة أفلاطون ـ فى ادعائهم تعليم الفضيلة ، لا يدعون إلا القدرة على أن يقوموا ـ خيراً من غيرهم ـ بعمل يقوم به هذا الغير باستمرار ، وبمثل هذا نقول ـ إن حاولنا النظر إليهم بمنظار سقراط ـ إنهم أبانوا ـ خيراً مما أبان غيرهم ـ عن أوجه النقص التى يلحظها كبار الباحثين فى كل مكان .

الفصل الثالث

سقراط (ولد حوالى ٤٧٠ ق . م وتوفى عام ٣٩٩ ق . م)

إن الحملة التى شنها سقراط فى وجه السوفسطائية وأهل أثينـــا بوجه عام يمكن النظر إليها من وجهين : فهى تبدو من ناحيـــة بسيطة مجـــردة من التكلف ، ثم هى تنذر من ناحية أخرى بثورة تقـــوم على منهج علمى وتتضمن نواة مذهب ميتافيزيقى .

أما الحملة لخلاصتها فى بساطة أن السوفسطائية يتحدثون عن العـــدالة والعفـة والقـانون ونحوه ، ولكنهم لم يوفقوا إلى شرح ماهية هـذه الأمور . وقد كانت أحكامهم التى أصدروها حين ضيق عليهم الخنـــاق ـ كما اضطرهم إلى ذلك سقراط ـ لا تتسق مع أحكامهم التى أصدروها على الحالات الجزئية فى العدالة وشرعية القانون ونحوها . والواقع أن « الجهـل » بمعناه الدقيق الذى تحمله ألفاظهم ، لم يكن النقص الوحيد الذى كشفه سقراط عند معـاصريه فى مجـال المعرفة ، ولكنه كان أكبر ما يسترعى النظر ، وكان إظهار هـذا النقص عملا فلسفيا جليل الشأن كبير الخطر ؛ فإن طريقة « الجدل » المعـــروفة التى أبان بها عن هـــذا الجهل أمام من كان يحاورهم ، قد كشفت عن افتقارهم من وجهة النظر العلمية إلى تعريفات دقيقة للمعانى الكلية ، وأوحت بأن التوصل إلى هذه التعريفات إنما يكون عن طريق مقـــارنة الجزئيات بعضها بالبعض مقـارنة دقيقة ؛ ومن هنـا نستطيع أن نفهم رأى أرسطو الذى يقـول فيه إن أكبر خـــدمة قدمها سقراط للفلسفة هى « إدخال الاستقراء والتعريف » . ومهما يكن من شىء فإن هذا الوصف أقوى فنياً من أن يعبر عن الطابع البسيط

الذى يتصف به الجدل السقراطى ، ولا يمثل آثاره الهدامة تمثيلا دقيقاً .

أما أن النتائج التى انتهت إليها مناقشات سقراط الغلابة كانت سلبية فى أغلب حالاتها ، فذلك ما تشهد به المحاورات الأفلاطونية الأولى التى يتمثل فيها سقراط أقرب مايكون إلى حقيقته . و « الحكمة » السامية التى عزاها وحى دلفى إلى سقراط ، كانت ـ فى رأى سقراط نفسه ـ تعبيراً عن إدراكه الفريد لجهله . ومع هذا فإنا نلاحظ فى وضوح ـ حتى فى محاورات أفلاطون ـ أن فى تعاليم سقراط عنصراً إيجابياً بالغ الأهمية ، ولولا هذا لما كان من الممكن بحال أن نفسر محاولة أكسينوفون عرض أحاديث سقراط على أنها تهذيب مباشر ، أو ندرك الاحترام الذى كانت تحمله لسقراط أشد المدارس الفلسفية الاعتقادية التى تلت عصره .

ووجود هذين العنصرين فى فلسفة سقراط ، قد أثار شيئاً غير قليل من الحيرة عند مؤرخى الفلسفة ، ومن المحقق أننا لا نستطيع أن نحفظ فلسفة سقراط بعيدة عن التناقض ، إلا إذا اعتبرنا بعض النظريات التى عزاها إليه اكسينوفون ليست إلا تجريبيةمؤقتة . ومع هذا فليس من اليسير علينا أن نوفق بين أقوال سقراط الإيجابية التى تعتبر أجل ما قيل شأناً فى تاريخ التفكير الأخلاقى ، وبين اقتناعه بجهله ليس إلا ؛ بل إن هذه الأحاديث الإيجابية فى فلسفته قد يسرت فهم اختباراته المتواصلة التى أجراها مع الرأى العام بغير كلل ، وذلك لأنها متضمنة أو مشتقة كلها من تقديره العظيم لكفاية هذه المعرفة التى كان من العسير اكتسابها ، ومن اقتناعه العميق بأن جهل الناس بخيرهم الحقيقى هو مصدر كل ما يرتكبون من أخطاء .

ولو أن محاوريه قد أجابو على استقصاءاته المتواصلة بقولهم : « إننا نعرف على التحقيق ما هى العدالة وما هى التقوى ، ولكننا لا نستطيع التعبير

عما نعرف ، إذن لأجابهم سقراط بقوله : علام إذن هذا النقاش المتصـــل حول ما هو عدل وما هو مقدس ؟ ويمضى سقراط قائلا إن المعرفـة الصحيحة تضع حداً لهذه الخلافات ، وتوجد اضطراداً فى ســـلوك الناس وأحكامهم الخلقية . ومن المحقق عندنا أن من التناقض المسرف أن يعتبر جهل النـــاس بالعـدالة هو السبب الوحيـــد فى ارتكابهم الظلم . وقد بدا هـذا الرأى أمام الرجل اليـــونانى كذلك ظاهر البطلان . ولـكننــــا إذا أردنا أن نفهم ـ لا موقف سقراط وحده ، بل موقف الفلسفة الخلقية القديمة بوجه عام ـ لتبين لنا لا محالة أن هذا الرأى الذى يبدو باطلا فى ظاهره ، يـــكاد يكون استنباطاً مفحما من حقيقتين أوليتين واضحتين . فقـــولنا : « كل امرىء يبغى الخير لنفسه ويحصل عليه متى استطاع » لا يكاد يجرؤ على المناقشـة فيه أحد ، وسيتردد ـ فيما قلت من قبل ـ فى إنكار أن العدالة والفضيلة من وجوه الخير بوجه عام ، وأنهمـا أسمى ضروب الخير إطلاقا ؛ وبهـــذا يصبح من العسير عليه أن يأبى التسليم بأن « أولئك الذين يعلمون ما هى الأفعـــال العادلة والأعمـال القويمة لن يؤثروا شيئاً آخر عليهـــا ، فى حين أن الذين لم يعرفوا هذه الأفعال لا يستطيعون أن يأتوا بها إذا شاءوا[1] وتسليمـــه بهذا يفضى به فوراً إلى النتيجة التى انتهى إليها سقراط ، وهى أن العدالة وسـائر الفضائل الأخرى تتلخص فى الحكمة أو معرفة الخير .

وهذه النظرة إلى الفضيلة ، تبدو عند أكثر المحدثين من المفكرين على تناقض مع الحـــرية الخلقيـة . ولـكن سقراط قد رأى على عـكس ذلك أن المعرفة وحدها هى التى تستطيع بحق أن تجعل النـــاس أحراراً ، وهو يؤكد

(١) قارن أكسينوفون فى الفقرة الخامسة من الفصـــل التاسع فى كتابه الثالث من مذكراته حيث يؤكد كل التأكيد ما تشرحه محاورات أفلاطون فى إسهاب .

أن السلوك الخير وحده هو السلوك الاختيارى الصحيح ، والرجــــل الشرير مجبر بالجهل على أن يفعل ما يناقض رغبته الحقيقية التى تتجــــه على الدوام نحو خيره الأسمى ، والمعرفة وحدها هى التى تطلق عقاله وتجعـــله حراً فى تحقيق رغباته .

ومن هذا نستطيع أن نقول إن سقراط ـ برغم الخلاف الذى بينـه وبين السوفسطائية ـ على اتفاق جوهرى مع الفرض الأساسى الذى أقاموا عليـــه ادعاءاتهم المستحدثة ، وهذا الإفتراض يقول إن المنهج الصحيح لحيـــاة بنى الإنسان كان نتيجة توصل إليها الناس عن طريق المعرفة ؛ وإذاعة هذه المعرفة أمر ميسور بتثقيف العقـــول المهيأة لذلك تثقيفاً كافياً . وقد لبث هـــذا الافتراض الأسـاسى قائماً خلال التطورات التى أدركت المـدارس الفلسفية التى أعقبت سقراط ، إذ كانت الفلسفة اليونانية بعد سقراط تدعى على الدوام ادعاءاً بيناً أنها تعمل على نشر فن الحياة الصحيح . ومهما اختلفت وجهـــات النظر عنـد مختلف المدارس الفلسفية فى تحديد مجال هـذه الفلسفة ومنهجها ، فإنها تدرك دائماً على أنها المعرفة التى بها يحيا الإنسان خير حياة[١] .

ويمكننا أن نضيف إلى هذا أن سقراط قــد أكد ـ كما أكد افلاطون بعده ـ سيادة المعرفة فى مجال علم السيـــاسة بطريقة قاطعـة . وهو يقول : « إن القـائد الحقيقى هو الذى يعرف فن قيادة الجيش ـ وسيان أن يكون منتخباً أو غير منتخب ؛ وإجماع الجنس البشرى على انتخاب رجل جاهـــل لا يحول جهـله إلى قائد خليق بهذا الاسم » ولم يكن شروداً فى الخيال المثـالى

(١) ينبغى أن نلاحظ أن هذه الفقرة يتعين فهمها بمعنى خاص يبدو عند أرسطو الذى يفـــرق بين الفلسفة التى تدرك باعتبارها التأمل فى الحقيقة الخالدة ، وبين دراسـة الخـــير والشر فى الحيـاة الانسانية التى يعتبرها أرسطو عملا عقليا أدنى فى المرتبة . والفلسفة فى رأى أرسطو لاتهدينا إلى خير سبل الحياة ، ولكنها هى نفسها هذا السبيل .

عند أفلاطون أن يضع الإشراف المطلق لمدينته الفاضلة فى أيدى الفلاسفة ، بل كان تطبيقا مباشراً لنظرية أستاذه الرئيسية التى تقول إنه لا يصلح لحكم الناس من يجهل غاية الإنسان أو خيره الحقيق .

وينبغى أن نلاحظ أن « معرفة الخير » التى يرمى إليها سقراط ، يساء فهمها إن أخذناها على أنها معرفة للفضيلة مميزة من المصلحة ؛ فإن قوة حجته تتوقف على ما يقوم فى فكرة الخير الوحيدة من اتحاد وثيق بين نظريات الفضيلة والمصلحة ، ومن المحقق أن سقراط لم يخترع هذا الاتحاد ، بل وجده - كما وجده السوفسطائية - فى ثنايا التفكير الشائع فى عصره ، بيد أن مهمة جدله الأخلاقية الرئيسية كانت تقوم فى الكشف عن نتائجه العملية وتقريبها لأذهان الناس ؛ وخلاصة التعاليم الخلقية الإيجابية التى يعزوها اكسينوفون إلى سقراط هى اقتناعه العميق بالحقيقة والانسجام الضرورى بين مختلف مقومات الخير الإنسانى كما يعرفها الناس بوجه عام ، واعتقاده الجازم - بوجه خاص - فى القيمة العليا لكل خير من « خيرات النفس » التى كانت - ولا تزال - مثار الثناء عند الرجال العمليين أكثر مما كانت ملتقى رغباتهم . ومن هذا الاقتناع الذى استمر قائماً يحمل مثلا أعلى غير محقق للمعرفة التى تحل كافة المشاكل الاجتماعية ، نشأ الاتصال الفريد بين الصفات التى عرضها هذا الرجل الفذ عن طريق تعاليمه وشخصيته معاً ، كما تتمثل لنا بتأثيرها البالغ فى نفوسنا فى كثير من محاورات أفلاطون . فنرى - فيما يلوح لنا - تضحية الذات فى ثوب من حب الذات ، وروحية سامية تمتزج بحس مشترك بسيط ، وحماسة متدفقة نحو سمو الأخلاق ، وإخلاص ملحوظ لإظهار هذا السمو فى نفسه ونفوس الأغيار على السواء ، كل هذا يستره نقاب رقيق من التهكم الساخر المتزن ، وشك خفى شديد يتلهى بالتسليم بالمألوف من الواجبات

تسليما ساذجا مقصـــوداً ، كاللهب اللامع الذى افتقـــد ـ على نحو ما ـ خواص الالتهـام .

إننا هنـا معنيون بنظرية سقراط وليس بسقراط نفســـه ، ولـكن من المستحيل أن نفصل بينهما . لأن من المهم ـ حتى لتاريخ النظريات الأخلاقيـة أن نلاحظ أننا إذا لم نعرف تمام المعرفة ما تتضمنه نظرية سقراط من ثبـات الغرض[١] الذى يقصـد إليه وكمال البصيرة، فإن الصفة الأولى تـكشف عنهـا حياته فى جلاء والواقع أن الكمال الحق الذى تهيأ له فى اتصـاله بهذه الفضيلة ، هو الذى أدى به إلى التناقض الظاهرى بالجهل بها . وفيما يتصـــل بنفسه على الأقل ،كان لا يعتقد فى شىء أنه عـدل وخير إلا فرض على نفسه مزاولته . وإذا باشر غيره عملا بدا فى وضوح أنه لا يتمشى مع معرفتـــه ،كان أيسر تفسير يبدو له أن المعرفة الحقة لم تتهيأ له بعد . ولم يستطع أن يتوصل إلى تفسير يرضيه بصدد الخير فى معناه المجرد ، فإذا ألح عليه فى ذلك من يحاورهم تملص بقوله : « إنه لا يعرف خيراً ليس خيرا لشىء بعينه » ولـكن هذا الخير مطابق لذاته بمعنى أن الجميل نافع كذلك ، وأن الفعل الفاضل لذيذ بدوره ، وقـــد كان سقراط على استعداد على الدوام لإثبـات ذلك بشواهد محسوسة . وقد كان « العمل الطيب » الذى كان يراد به عنـــد سقراط ـ كما كان يراد به عند

---

(١) ينبغى أن يلاحظ أن اكسينوفون يصف سقــراط مبشراً « بضبط النفس » ἐγκράτεια ولست أجد مشقة فى تفسير هـــذا تفسيراً يتمشى مع بقية نظريته ، وذلك بأن نعتبر ضبط النفس مؤلفاً أو ناتجـــاً لاعالة عن معرفة القيمة الصغرى للانغماس الحسى ، بمقـــارنته بالضرر الذى يسببه ، ذلك لأنه لم يعرف أن الحاجة إلى ضبط النفس فى معناه العادى يعتبر صـــفة مختلفة عن المعرفة ومفتقراً إلى أن يتم بها . وهـــذا من غير شك الرأى الذى أخذه من تعاليه المؤلف الأرسطاطاليسى بما يعرف الآن بالكتاب السابع فى الأخـــلاق إلى نيقوماخوس حيث يقول فى الفصل الثانى ـ إن سقراط « قد ناقش النظرية التى تقول إن الافتقار إلى ضبط النفس (ἀκρασία) لا وجود له » .

أفلاطون وأرسطو بعده ـ العمل الفاضل والحياة الموفقة ، لم يكن مجرد التباس لفظى بل كان تعبيراً عن حقيقة أساسية[1]. فإذا كان سقراط قد أحسن تقدير الحكمة ـ وهى الفضيلة و « خير النفس » ورفعها فوق غيرها من الخيرات ، وإذا كان قد كابد فى استغراقه فى تتبع هذا الخير وإذاعته بين الناس أشد حالات الفاقة والفقر المدقع ، فقد كان يؤكد أن مثل هذه الحياة أغنى متعة من حياة الترف والبذخ ، وإذا كان قد واجه الموت وآثره على أن يعصى قوانين بلاده ، فقد كان مزوداً بدليل قوى يؤكد به أن من الجائز أن يكون من مصلحته أن يموت .

وهذا الرأى المتعدد النواحى الذى ذهب إليه سقراط فى فهم الخير ، يكشف عنه فى جلاء يسترعى النظر هذا المزاج الغريب بين العاطفة السامية والعاطفة الساذجة التى تكشف عنها أحاديثه عن الصداقة ، فإذا كان خير النفس هو « أسمى أنواع الخير » لكان الصديق الخير أثمن ما يملك الإنسان على الإطلاق ، وليس ثمة مجهود يمكن الضن به على الاحتفاظ بمثل هذا الصديق أو اكتساب صداقته . ثم إن الخير القائم فى الصداقة يبدو فى نفس الوقت فيما تتضمنه من وجوه النفع ، ولا قيمة لصديق لا يستطيع أن يؤدى خدمة لصديقه ؛ وقد فسر سقراط أداء الخدمات تفسيراً بسيطاً للغاية ، فقد كان يرى أن أسمى الخدمات التى يستطيع صديق أن يقدمها لصديق آخر تقوم فى التهذيب الأخلاقى .

ومن ثم أرى أن الشعب الأثينى لم يكن على خطأ بين فى إدانة سقراط المعروفة باعتباره « سوفسطائياً قوض الأخلاق بين الشباب » وأرى فى نفس

---

(١) أنظر أكسينوفون فى مذكراته (Memorabilia) فى الفقرتين الرابعة عشرة والخامسة عشرة من الفصل التاسع من الكتاب الثالث .

الوقت أن تلامذة سقراط كانوا على حق واضح فى إنكار التهمة وسخطهم عليها ، من حيث إنها أساءت إلى أخلاق أستاذهم الشخصية أو شوهت أعمق مقاصده ومعتقداته الفلسفية . وإذا نحن وازنا بين أكسينوفون وأفلاطون ، لم يسعنا إلا أن نشعر بأن النتائج السلبية فى الاستدلال السقراطى كانت أقوى فى مجال البرهنة من النتائج الإيجابية ، وذلك لأن النتائج السلبية ربما كانت هى وحدها التى يمكن أن تؤثر فى العقول ذات النشاط الذهنى الوقاد المجردة من كل غيرة خلقية . وأيا ما كان الاطراد ، فقد شجع سقراط على طاعة القوانين « المكتوب منها وغير المكتوب » بقواعده العملية وحياته المثالية ، والتلميذ الذكى قد يساوره الشك فى أن الأسباب التى برر بها سقراط طاعة القوانين ، تفتقر إلى قوة أدلته الهدامة . ثم إن من الضرورى للمنهج السقراطى ـ من ناحية أخرى ـ أن يرتبط فيه الشك الخاص المستمر الذى يهذبه هذا المنهج ، بإيمان عام دائم فى تصور البشر . إذ بينما نراه يحمل على الرأى العام دواما ، ويبديه لمحدثيه متناقضاً لا يصلح أن يعتبر « معرفة » نلاحظ مع ذلك أن مقدمات حججه مستمدة على الدوام من التفكير العام الذى يشترك فيه مع محاوريه . وما من شك فى أن المعرفة التى يلتمس البحث عنها ، تتفق مع هذه المعتقدات الشائعة ولا تناقضها ؛ ويبين عن هذا فى وضوح أظهر جزء فى المحاورة التى يتابع فيها البحث عن الحقيقة ، فإنه يأمل فى التوصل إلى المعرفة « الصحيحة » عن طريق المناقشة وحدها .

تحدثنا عن المعرفة التى يبحث عنها سقراط باعتبارها معرفة الخير الأقصى للإنسان وقد كانت هذه ـ فى الحقيقة ـ الموضوع الرئيسى الهام فى أبحاثه الجدلية ، ولكن لا ينبغى مع هذا أن نفترض أنه كان يعتبر هذا الموضوع المعرفة الوحيدة التى يفتقر إليها تنظيم الحياة الإنسانية تنظيما

معقولا[1] . لقد صوروا سقراط فى صورة رجل دائب البحث عن تعاريف لا « للخير » و « الفضيلة » و « اللذة » وحدها ، بل لكافة الأفكار التى تدخل فى تفكيرنا العملى سواء كانت على اتصال بشئوننا العامة أو أعمالنا الخاصة ، ورأوا أن الاهتمام الذى أضفاه حتى على الفنون المتواضعة التى تخدم حاجات البشر ، صفة من أخص الصفات التى تميز سقراط . وقد قلنا فيما أسلفنا إن سقراط قد اعتبر كافة الأبحاث النظرية التى تنصب على طبيعة الكون الفيزيقية أبحاثاً سطحية تافهة عديمة الجدوى ، ولكنه أدرك أن ملاءمة هذه الأشياء الخارجية لحاجات الإنسان ومطالبه ، خليقة بأن تستنفد على الدوام شطراً كبيراً من نشاطه ، وأن معرفة هذه الأشياء وتفهم خواصها على قدر منفعتها للإنسان ، تعتبر من أجل ذلك ضرورية للسلوك المساير للعقل . وهذه فى الواقع هى معرفة الخير بمعنى ما ، ونعنى بها معرفة ما هو خير نسبياً باعتباره وسيلة لتحقيق الغاية الحقة للحياة . ومن ثم كان كل عمل إنسانى فيه تفكير ومنفعة له فى نظر سقراط قيمة وفائدة ، وذلك يختلف اختلافاً بيناً عن ذلك الشعور بالإزدراء الذى كان يحمله فى العادة المثقفون من اليونان لكل عمل آلى حقير . وقد سجل أكسينوفون حواراً مفصلا وقع بين سقراط وصانع دروع خفيفة ، أبان فيه سقراط تدريجياً عن القاعدة المنطقية لصنع الأدرع ، ونجد عند قراءة هذا الحوار أن حديث سقراط يثير السخرية لأنه يستخدم على الدوام تشبيهات مستمدة من المهن التجارية الوضيعة ، ويطيل الحديث عن صانعى الأحذية والنجارين والنحاسين والرعاة .

(١) هذا هو التفسير الخاطىء لتعاليم سقراط ، وقد وقع فيه السقراطيون الذين فهموا سقراط من جانب واحد ، ولا سيما الكلبيون - قارن ما سنكتبه عن الكلبيين بعد قليل من الصفحات .

(٢) انظر اكسينوفون فى مذكراته (Memorabilia) فى الفقرة التاسعة من الفصل العاشر من الكتاب الثالث . « المترجمان »

والحقيقة - كما أبان عنها أفلاطون على لسان سقراط فى دفاعه أمام قضاته - هى أن رجال الصناعة بوجه عام يختلفون عن رجال السياسة والأساتذة المشتغلين بالتدريس فى أنهم يعرفون أعمالهم : ففى المحاولة العظيمة التى ترمى إلى جعل أساليب الحياة الإنسانية متمشية فى حدود العقل مع غايات معروفة على وجه التحقيق ، كانت الصناعات الوضيعة هى السباقة فى هذا المجال ، وقد تقدمت غيرها تقدماً ملحوظاً ، وقد وعى أصحاب هذه الصناعات شطرا كبيراً من فنونهم ، حين كان فن الحياة والحكم الرفيع لا يزال يجاهد فى مراحله الأولى .

هذه إذن هى الخصائص العامة - من الناحية التاريخية - التى تميز منشىء الفلسفة الخلقية العظيم ، إذا لاحظنا - كما يجب أن نلاحظ - تعاليمه وأخلاقه معاً :

(١) بحث ملح عن المعرفة التى لا وجود لها ، والتى إن وجدت بلغت بالسلوك الإنسانى إلى أوج كماله . وهى معرفة الخير الأقصى الضرورى أولا ، ولكنها بالإضافة إلى ذلك معرفة كافة الأشياء الخيرة نسبياً ، وجميع الوسائل التى بها يحقق الإنسان هذه الغاية القصوى .

(٢) تعلق مؤقت بالرأى الذى يتلقاه عن الخير والشر بكل ما فيه من خلط واضطراب ، واستعداد دائم لتأييد الانسجام بين مختلف عناصره والتدليل على سمو الفضيلة على الرذيلة بالاتجاه إلى مستوى المصلحة الذاتية .

(٣) حزم شخصى دمث فى الظاهر قهار بالفعل فى إنجاز مثل هذه المعتقدات العملية على النحو الذى أدركها عليه ، وبغير هذه الوجهات من النظر لا نستطيع أن نفهم كيف فاضت جداول التفكير الخلقى المتشعبة عند اليونان عن ينابيع الأحاديث السقراطية .

الفصل الرابع

المدارس السقراطيـــة

أرستبوس والقورينائيـــة ـ أنتستنيز والكلبيـــة

لدينا أربع مدارس فلسفية تعزى نشأتها مباشرة إلى الجمـــاعة التى حلقت حول سقراط ، هى المدرسة الميغارية والأفلاطونية والكلبية والقورينائية[1] ، وأثر الأستاذ فيها جميعاً واضح بين ، رغم الخلافات الملحوظة التى تباعد بينها . وهذه المدارس جميعا على اتفاق فى الاعتقاد بأن خير ما يملك الإنسان هو الحكمة أو المعرفة ، وأهم صنوف المعرفة على الإطلاق معرفة الخــير . وعند هذا ينتهى الاتفاق بين هذه المدارس . وأكبر هذه الجماعات حظاً فى الفلسفة طائفة يلوح أن إقليدس الميغارى قد تزعمها ، فى بادىء أمرها ، وكانت تعتبر هذا الخير موضوع بحث دائم لم ينته بعد ، وما أن شرع أتباع هذه المدرسة فى البحث عن الخير من جديد ـ مع إحساسهم العميق بغموضه ، حتى انتهى بهم البحث إلى التوحيد بينه وبين سر الكون الخفى المحجب ، فانتقلوا بهذا من علم الأخلاق إلى علم ما بعد الطبيعة .

أما غير هؤلاء ممن كان طلب المعرفة عندهم أيسر إشباعاً ، وكانوا أكثر تأثراً بالجانب الإيجابى والعملى فى تعاليم أستاذهم ، فقد جعلوا البحث أبسط شأناً من هذا بكثير ، إذ نظروا إلى الخــير على أنه شىء معروف بالفعل ، ورأوا أن الفلسفة تقوم فى تطبيق هذه المعرفة على الســلوك تطبيقاً

---

(١) يقال عن إقليدس منشىء المدرسة الميغارية وأنتستنيز منشىء المدرسة الكلبية وأرستيبوس منشىء المدرسة القورينائية إنهم أنصاف السقراطيين أو صغارهم على اعتبار أن أفلاطون هو السقراطى الكبير .

« المترجمان »

منظماً، وقد كان من أصحاب هذا الاتجاه أنتستنيز الكلبي وأرستبوس القورينائي. وبالمامهما الفضفاض بواجب الحياة الذى تفضى إليه نظرية متسقة لا بجرد عرف أو دافع، وبإحساسهما بالقيمة الجديدة التى تقدر بها الحياة عن طريق هذا التقويم العقلى، وبالجهد الذى قاما به للاحتفاظ بطابع سقراط السهل الهادىء الثابت، بهذا كله عرفنا أنتستنيز وأرستبوس من أتباع سقراط، رغم إسرافهما فى تقسيم نظرية أستاذهم الواضحة إلى مذهبين متضادين كل التضاد. ولعل فى وسعنا أن نقول فى صدد مبادئهما المتباينة إن أرستبوس قد اتجه اتجاهاً واضحاً جداً نحو رد تعاليم سقراط إلى وحدة يقينية (اعتقادية) واضحة، بينما استمد أنتستنيز من حياة سقراط نتائج مذهبه المطابق للطبيعة كل التطابق.

أرستبوس والقورينائية (Aristippus & the Cyrenaics)

زعم أرستبوس أنه إذا كان كل ماهو جميل ومثير للإعجاب فى سلوكنا يتصف بذلك باعتباره نافعاً، أى مؤدياً إلى خير جديد آخر، وإذا كان العمل الفاضل ينشأ بالضرورة عن بصيرة وإدراك عقلى للفعل كوسيلة تؤدى إلى هذا الخير، لكان من المؤكد أن هذا الخير لا يمكن أن يكون إلا لذة تسعى إليها كل الكائنات الحية مساقة بدوافعها الطبيعية، بينما تعزف عن ضدها وهو الألم. وقد توصل أرستبوس بعد إلى أسس ميتافيزيقية لهذه النتيجة فى العقيدة التى أرشده إليها مذهب النسبية الذى نادى به بروتاجوراس[١] القائل: إنه لا يتسنى لنا أن نعرف عن الأشياء الخارجية

(١) مذهب بروتاجوراس هو الذى يقول إن العلم نسبى relative أى مرهون بظروف، فصوابه متوقف على زمان أو مكان أو ظروف خاصة، وأن الادراك نفسه نسبى لأنه يقتضى نسبة بين عقل مدرك وموضوع مدرك (بين عاقل ومعقول) وقد كان بروتاجوراس يقول إن الفرد =

غير آثارها في نفوسنا. وكانت النتيجة المباشرة لذلك أن الحركة اللطيفة التي نسميها لذة ـ أيا كان مصدرها ـ هي الخير الوحيد الذي يمكن إدراكه. وليس ثمة لذة تفضل في ذاتها لذة أخرى، وإن وجب رفض بعض اللذات من جراء آثاره المؤلمة.

ويعتقد أرستبوس أن الحس وآلام البدن هي أقوى صنوف اللذات والآلام، وإن لم يقم رأيه هذا ـ فيما يلوح ـ على أساس نظرية مادية. كما أنه سلم بوجود لذات عقلية خالصة كغبطة الإنسان برفاهية وطنه. وقد كان على يقين من أن خيره شيء عارض لايدوم، ولا يمكن أن يتحقق إلا على دفعات متتابعة، وأكد في إسراف القاعدة التي تقرر طلب اللذة المؤقتة، وتحتم ألا يشغل المرء نفسه بمستقبل محجب غامض. وفي مثل هذه اللذات الهادئة المستقرة التي كان يحسن انتقاءها، والتي كانت الظروف تسنح بها بين لحظة وأخرى، لا يعوقها هوى أو حكم مبتسر أو اعتقاد في الخرافات، في مثل هذه اللذات كان أرستبوس يتصور معنى الحكمة التي تتجلى، وتمثله الرواية التي وصلتنا عنه وقد حقق هذا المثل الأعلى على أكمل وجه. وقد كان تقدير الناس للأخلاق التي جرى عليها العرف بالإضافة إلى تقديرهم للعقوبات الفعلية التي توقع على من يعصيها، يعتبر في رأيه من الأحكام المبتسرة الخاطئة التي تحرر الحكيم من رقها، وإن كان قد سلم مع سقراط بأن هذه العقوبات قد جعلت التطابق معقولا.

أنتسثنيز والكلبيون (Antisthenes & the Cynics)

فهم أنتسثنيز والكلبيون الروح السقراطية بطريقة تختلف اختلافاً بيناً

= مقياس الأشياء جميعاً فالشيء بالنسبة إليه هو على ما يبدو له وهو بالنسبة لغيره كما يبدو لهذا الغير، وبهذا تختلف الحقائق باختلاف الأفراد وتبطل الحقيقة المطلقة ويمتنع الخطأ ـ وقد أحسن أرسطو ـ بوجه خاص ـ تفنيد هذه السفسطة ودحضها. «المترجمان»

عن الطريقة التى أسلفناها؛ لقد سلم هؤلاء بدورهم بأنه لا حاجة بنا إلى البحث النظرى لاكتشاف الخير والفضيلة وتعريفهما، ولكنهم رأوا أن الحكمة السقراطية التى تتوقف رفاهية الإنسان وخيره على مزاولتها، لا تتجلى فى السعى الحثيث لطلب اللذة بل فى الاستخفاف بها استخفافاً قائماً على العقل، وفى التصور الواضح لتفاهة رغبات الإنسان ومقاصده العادية. وقد أعلن أنتستنيز صراحة أن اللذة شر، وقيل إنه قال: «إن الابتلاء بالجنون خير من الاستسلام للذات»، واعتبر الفاقة والعمل المضنى وخمول الذكر أموراً نافعة من غير شك، باعتبارها وسائل لتقدم الفضيلة وحرية النفس. وفى الحق إنه لم يغفل الاهتمام بالحاجة إلى إضافة مجرد البصيرة العاقلة إلى قوة النفس كما بدت فى مذهب سقراط ولكن خطر له أن التبصر مقترنا بالسيطرة الكاملة على النفس، يُسلم إلى استغلال روحى مطلق يحقق الخير الكامل تماماً.

ومظاهر الشذوذ التى كان يفاخر بها تلميذه ديوجنيز[1] Diogenes وهى تحرره من الحاجات الوهمية التقليدية، جعلته من أشهر الشخصيات فى التاريخ الاجتماعى القديم، شخصية يعطينا إسرافها الشديد صورة حية لعنصر من عناصر النموذج السقراطى الذى تصوره هذه الشخصية عن غير قصد[2]. واعتقاد الكلبيين: أن ليس لشىء غير الحكمة والفضيلة قيمة فى

---

(١) قيل إنه كان إذا نام افترش الأرض أو تمطى فى خيمة، وإنه كان يرتدى ثوبا وحيدا نصفاصا، يضاعفه إذا اشتد به البرد، وإنه كان يأكل اللحم النيىء إقتصادا للنار . . . الخ

(٢) يعزى المعنى الحديث لكلمة كلبى Cynical إلى ما أبدته هذه المدرسة من استخفاف مقصود بالأفكار المألوفة عن الاحتشام، وقد شعر اليونان بأن اسم المدرسة - وهو مشتق فى الأصل من جمنازيوم كونوسارجيس(Cynosarges) الذى كان يعلم فيه أنتستنيز - يشير إلى قرابتهم بالكلب (κύων) وهو ومن يضرب به المثل فى الوقاحة وصفاقة الوجه وعدم الاستحياء.

نظر الحكيم ، له فى مظهره العملى وجهان رئيسيان :

(١) مقاومة الإنسان لشهواته ورغباته التى تزيد عن حاجته لأنها تفضى إلى إثارة الضيق والقلق من أجل شىء يبدو عند الحصول عليه معدوم القيمة .

(٢) الاستخفاف بالأحكام المبتسرة والمعتقدات التى يدين بها الآخرون . وفى هذا الوجه الأخير تبدو الأصالة فى تعاليم الكلبيين ويظهر تفرعها عن تعاليم سقراط .

والحكيم الكلبى لا يسعه أن يخضع لتنظيم حياته وفقاً لقوانين وعادات مستقرة موضوعة ، لا لسبب إلا لكونها موطدة مستقرة : والقوانين الوحيدة التى يستطيع أن يتصورها مفروضة عليه هى القوانين التى تمليها الحكمة ، ومن أجل هذا فهى مفروضة على كل إنسان باعتباره كائنا ناطقا ، ومن ثم فإن الناس لو كانوا جميعا حكماء ، لاختفت التقسيمات التى تفصل بين المدن ، وتلاشت الاختلافات فى المذاهب القانونية ، وعندئذ لا توجد غير مدينة واحدة يسودها قانون واحد يخضع له جميع أفرادها ، رجالا كانوا أو نساء ، سادة أو عبيدا ـ أو لعل الأحرى أن نقول إن العبودية ستمحى ، إذ لن يوجد فى هذه المدينة المثالية من « يفتقر » إلى أوامر تصدر إليه عن غيره حتى يكون تصرفه متمشياً مع منطق العقل ، أو من « يطيع » أوامر تدفعه إلى عمل ما يخالف هدى العقل . وعلى هذا فنحن مدينون للمدرسة الكلبية بفكرة « اعتبار الكرة الأرضية وطنا لكل إنسان » ، تلك الفكرة التى أصابت حظا وافراً من الاهتمام فى المذهب الرواقى الذى أعقب المذهب الكلبى وكان أعظم منه نفوذاً . ومهما يكن من شىء فإن من العبث أن نبحث

عن معنى واضح محدد لفكرة الكلبيين عن الحكمة أو التبصر الأخلاقى ، فضلا عن مجرد التحرر من الرغبات والأحكام المبتسرة التى لا تساير منطق العقل . ويلوح لنا أن الكلبيين ـ رغبة فى توكيد هذا التحرر ـ قد تركوا العقل المتحرر بغير مقصد محدد ، إذا استثنينا حريته . ومن التناقض ـ فيما يقول أفلاطون ـ أن نقول إن المعرفة هى الخير ، فإذا سئلنا : « معرفة أى شىء ؟ » لا يكون لدينا جواب واضح نجيب به على السؤال إلا أن نقول : « معرفة الخير » ولكن الكلبيين لم يبذلوا ـ فيما يلوح ـ أى جهد جدى لتفادى هذا التناقض .

الفصل الخامس

أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق٠م)

ترتب على هذين المذهبين اللذين عرض كل منهما سقراط من جانب واحد، نتائج بعيدة ستتكشف لنا عند ما نعرض للحديث عن المدارس التى أعقبت أرسطو، ولا بد لنا من أن نمضى الآن إلى عمل أكثر من هذا تعقداً، ذلك هو تتبع التطور الكامل الذى أدرك نواة المذهب السقراطى حتى أصبحت زهرة فى مذهب أفلاطون وثمرة فى مذهب أرسطاطاليس. ونستطيع أن نلاحظ أن أكثر من مدرسة واحدة من المدارس الميتافيزيقية المتقدمة قد تعاونت مع مدرسة سقراط فى انتاج نظرية المثل المعروفة التى تلقتها عن محاورات أفلاطون أجيال متعاقبة. ولكن تحديد نصيب كل عنصر من هذه العناصر فى نظرية المثل وطريقة مساهمته فى إنتاجها على وجه الدقة أمر عسير شاق حتى على الحدس والتخمين [1]. وأياً ما كان الأمر فسنعرض الآن لآراء أفلاطون مقتصرين على علاقتها بتعاليم سقراط، إذ أن الناحية الأخلاقية فى نظرية المثل التى تعنينا الآن تعزى من غير شك إلى تعاليم سقراط.

لا نستطيع أن نعالج «علم الأخلاق» عند أفلاطون كنتيجة أخيرة

---

(١) تنشأ الصعوبة فى هذا التحديد على الوجه التالى: (١) يصور أرسطو المذهب الأفلاطونى باعتباره صادراً عن تعاليم سقراط مقترنة بنظرية هيرقليطس فى تغير الأشياء المحسوسة تغيراً متصلا، مع الفيثاغورية التى تقول إن الأعداد هى الحقائق القصوى ولكن (٢) فى نظرية الميغاريين نلاحظ أن العنصر غير السقراطى هو الوجود الثابت غير المتغير فى فلسفة بارمنيدس. بينما (٣) نجد العلاقة الأصيلة بين أفلاطون وإقليدس واضحة كذلك.

لأبحاثه ، والأحرى أن ننظر إليه باعتباره حركة متصلة بدأت بموقف سقراط حتى انتهت بمذهب أرسطو الذى فاق هذا كمالا ووضوحاً ، مع استثناء وجود أفكار فى الزهد والتصـــوف فى بعض نواحى تعاليم أفلاطون ، لا نجد لها مثيلا عند أرسطو ، وهى أفكار تختفى من الفلسفة اليونانية بعد موت أفلاطون مباشرة حتى تبعث من جديد وتتطور تطوراً غريباً فى مذهب الفيثـــاغورية المحدثة والأفلاطونية الجديدة .

وأول مرحلة نستطيع عندها أن نمـــيز بين نظرية أفلاطون الأخلاقية ونظرية سقراط ، تتمثـل فى محاورة « بروتاجوراس حيث يقـوم أفـلاطون بجهد جدى ـ وإن كان مجرد محاولة ـ ليحدد موضوع هذه المعرفة التى يعتبرهـا ـ كما اعتبرها أستاذه ـ جوهر كل فضيلة . وهذه المعرفة فيما يقول هى تقدير للذات والآلام ، وبها يتجنب الحكيم هذه التقديرات الخاطئة التى تبخس قيمة الوجدانات المقبلة بالقيـاس إلى الوجدانات الحاضرة التى يشعر بهـا الناس فى العادة عند ما يقال إنهم : « يستسلمون للخوف أو يذعنـــون لنداء الرغبة » وهذا المذهب اللذى قد أثار الحيرة عنـــد قراء أفلاطون ، وإن كان أفلاطون نفسه لم يتصوره قط إلا على أنه تعبير جزئى عن الحقيقـة . ومع هذا ـ كما قلنا عند ما كنا نتحدث عن رأى القورينائية المشابه لهـذا ـ فإن مذهب اللذة يبدو على أعظـــم جانب من الوضوح حين يلتمس تلميـــذ إيضاح النظرية السقراطية الأصلية وتحديدها ـ وهى النظرية التى تقول إن مختلف الأفـــكار الشائعة عن الخير : الجميل واللذيذ والنافع ، كانت تتوحد بطريقـة ما ، ويفسر بعضها بعضاً ؛ ومهما يكـن من شىء فإن هذه النتيجة لم يســلم بها أفلاطون إلا بعـــد أن أتم حركة الفكـر التى جاوز بهـــا المنهج السقراطى إلى

مجال السلوك الإنسانى ، وتدرج بهذا المنهج إلى مذهب ميتافيزيقى شـامل كل الشمول .

ومن الممكن أن نوجز فى التعبير عن هذه الحركة على الوجه التالى :

« إذا عرفنا ما هى العدالة ـ فيما يقول سقراط ـ أمكننا أن نضع لها وصفاً أو تعريفاً عاما » . والمعرفة الصحيحة للعدالة يجب أن تكون معرفة لمثل هذه الحقائق والعلاقات العامة كما تبـدو فى كل الحالات الفردية التى نطبق عليها فكرتنا الكلية عن العدالة ، وهذا إن صح فى مجال المعرفة الأخلاقية فهو أصح فى موضوعات التفكير والبحث الأخرى طالما كانت نفس الصلة بين الأفكار الكلية والحالات الجزئية تمتد إلى العالم الفيزيقى بأجمعه ، إذ لا نستطيع أن نفكر فيها أو نتحدث عنها إلا عن طريق مثل هذه الأفكار (الكلية) ؛ وإذن فالمعرفة الصحيحة أو المعرفة العلمية لأى شىء يمكن إدراكه ، ينبغى أن تكون معرفة كلية لا تتصل بالأفراد فى بادىء الأمر ، بل تتعلق بالحقائق أو الصفات (الخصائص) العامة التى تمثلها الأفراد ؛ وفى أننا إذا اختبرنا فكرتنا عن الفرد وجدناها تجمع مثل هـذه الخصائص العامة . ولكن موضوع المعرفة الصحيحة يجب أن يكون ما هو موجـود بالفعل ، ومن ثم كان لابد أن تقوم حقيقة الكون فى الحقائق أو العلاقات العامة ، وليس فى الأفراد الذين يمثلون هذه الحقائق والصلات .

إلى هـذا الحد تبدو خطوات التفكير واضحة بينة ، بيد أننـا لانعرف بعد كيف أصبح للمذهب الواقعى المنطقى ـ فيما سمى بعد ـ الطـابع الخلقى الضرورى الذى يثير اهتمامنا فى المذهب الأفلاطونى بوجه خاص ، إذ أن فلسفة أفلاطون وإن كانت تنصب على عالم الوجود كله ، فإن الغرض الأقصى لتأمله الفلسفى مع ذلك هو « الخير » الذى يدرك باعتباره أسـاس الوجود

والمعرفة على السواء . وبهذا تتوحد ماهية الوجود مع غايته، وتتحد علة الأشياء الصورية مع علتها الغائية - إذا أستخدمنا إصطلاح أرسطو الذى جاء بعد ذلك - فكيف كان ذلك ؟

لعل من الخير أن نفسر هذا بالرجوع إلى الأصل فى تطبيق المنهج السقراطى على الشئون الإنسانية، إذ أن كل نشاط عقلى يهدف إلى تحقيق غاية ما؛ ولهذا فإن مختلف الصناعات أو الحرف التى يتشعب إليها العمل الإنسانى، يحددها بالضرورة تقرير غاياتها أو منافعها، ومثل هذا يقال عند تقويم مختلف الصناع والعمال، نقرر بالضرورة الغايات التى يعملون لتحقيقها، بمعنى أن ننظر « فيما يصلحون له »، وبمقدار نصيبهم من هذه الغاية، يكون حظهم من الاسم الذى نطلقه عليهم؛ وبهذا نقول إن النقاش الذى لايستطيع أن ينقش لا يعتبر نقاشاً، وإذا ذكرنا مثالا أثيراً عند سقراط قلنا إن الحاكم هو بالضرورة الذى يحقق الخير والرفاهية « لشعبه »، فإن أخفق فى تحقيق ذلك لم يكن - إذا التزمنا الدقة فى التعبير - حاكما إطلاقا . وفى المجتمع الذى أُحسن تنظيمه على المبادىء السقراطية يوضع كل إنسان بحيث يقوم بمنفعة ما، وماهية حياته تقوم فى فعل ما هو صالح لأدائه، ومن اليسير علينا أن نبسط هذا الرأى حتى يشمل مجال الحياة المنظمة كلها؛ فالعين التى لاتحقق غايتها برؤية المرئيات، تفقد ماهيتها، وفى وسعنا أن نقول إجمالا إن كافة الأعضاء والآلات تكون كما نعتقد نحن فيها، بالقياس إلى قيامها بوظيفتها وتحقيقها للغاية التى وضعت من أجلها . وإذن فنحن إن تصورنا الكون كله تصورا عضويا باعتباره مجموعة وسائل تهدف إلى غايات، عرفنا كيف سلم أفلاطون بأن كافة الأشياء موجودة بالفعل، أو أن كل الموجودات « تحقق مثالها » بالقياس إلى أنها تحقق غايتها أو خيرها الخاص الذى هيئت له، ولكن

هذه الغاية الخاصة لا يمكن أن تكون خيراً حقيقيا إلا بمقدار اتصالها بغاية المجموع القصوى أو خيره الأقصى باعتبارها إحدى الوسائل أو الخواص التى بها أو فيها يتحقق الخير الأقصى تحقيقا جزئياً . وإذن فماهية كل جزء من أجزاء العالم المنظم أو حقيقة كل جزء فيه ، إن كانت تتمثل لا محالة فى غايته أو خيره الخاص ، كان أساس الحقيقة الأقصى قائماً فى غاية الكون أو خيره الأقصى . وإذا كان هذا هو أساس كل حقيقة ، لكانت معرفته بالتالى مصدر كل هداية للحياة الإنسانية لأن الإنسان كجزء وصورة مصغرة للكون لا يسعه أن يحصل على خير ، كما لا يسعه أن يكون له وجود ليس مستمداً من خير العالم ووجوده .

وهكذا نرى أن أفلاطون ، من غير أن ينصرف كل الانصراف عن تحديد سقراط للفلسفة بأنها دراسة الخير الإنسانى ، قد استطاع أن يتعمق فى تصور الخير الإنسانى حتى أدخل البحث فيه فى مجال البحث المتقدم فى طبيعة العالم الخارجى الأصلية ، وهذا ما انصرف عن دراسته سقراط . بل إن سقراط رغم كراهيته لعلم الطبيعة قد انساق بتأثير التفكير الورع إلى تفسير العالم الطبيعى تفسيراً غائيا ، على اعتبار أن الحكمة الإلهية قد وضعت كل أجزائه وفقاً لنظام يهدف إلى تحقيق غاية إلهية ما . وقد كانت مهمة أفلاطون أن يوحد بين هذه الغاية الإلهية ـ متصوَّرة باعتبارها عين الوجود الإلهى نفسه ـ وبين الخير الذى كان ينشده سقراط ، والذى كانت معرفته تحل مشاكل الحياة كلها . ومن المحتمل أن يكون أفلاطون قد سُبق ـ فى هذا المزاج الذى ضم أخلاق سقراط وإلهياته ـ بإقليدس الميغارى ، الذى كان يعتقد أن الوجود الحقيقى الوحيد هو « الذى نطلق عليه كثيراً من الأسماء فنسميه بالخير أو الحكمة أو العقل أو الله » . والذى أضاف إليه أفلاطون

ـ وقد مضى إلى معنى أسمى من توحيد سقراط بين الجميل والنافع ـ اسماً آخر هو الجمال المطلق ، موضحا كيف ارتفع بالتدريج حب الإنسان للجميل من الجسم إلى الروح ، ومن الجزئى إلى الكلى ، وكشف عن نفسه آخر الأمر كحنين للنفس نحو غاية كل الحياة والوجود وجوهرهما .

وإذن فلنتصور أن أفلاطون قد خطا هذه الخطوة الفسيحة فى مجال التفكير ، وأنه وحد بين الأفكار القصوى التى عرفت فى علم الأخلاق ومبحث الوجود . ولنبحث الآن فى الاتجاه الذى سيؤدى به إلى البحث العملى الذى بدأ منه ، وماذا عسى أن تكون نظرته للحكمة والفضيلة واللذة وعلاقة كل منها بالخير الإنسانى ؟

إن الإجابة على هذا السؤال ستكون على شيء من التعقيد لا محالة ، إذ علينا أن نلاحظ الآن أن الفلسفة قد انتقلت نهائياً من السوق العامة إلى حجرة الدرس أو قاعة المحاضرات . كان سقراط يلتمس فن السلوك الصادق لعضو سَوِىّ (عادى) فى المجتمع الإنسانى ، لرجل يحيا حياة عملية بين أقرانه ، ولكن إذا كانت موضوعات التفكير المجرد تؤلف العالم الحقيقى ـ وما العالم المحسوس المؤلف من الجزئيات إلا شبحاً له ـ كان من الواضح أن أسمى حياة حقيقية تقوم لا محالة فى العالم الأول وليس فى العالم الأخير (المحسوس) . إنه فى تأمل الحقيقة المجردة التى تمثلها المحسوسات تمثيلا غامضاً ، فى تأمل النموذج أو المثال الذى تحاكيه على صورة ناقصة تقوم حياة العقل الإنسانى الصادقة لا محالة . وكما أن الإنسان لا يكون إنساناً بحق إلا بالقياس إلى أنه عقل ، فإن رغبة الإنسان فى تحقيق خيره الخاص ـ هذه الرغبة التى رأى أفلاطون ـ محتذياً سقراط ـ أنها دائمة وضرورية فى كل كائن حى ، تصبح فى أسمى صورها حنيناً فلسفياً إلى طلب المعرفة . وهذا

الحنين - فى رأيه - ينبع كما تنبع الدوافع الأكثر حسية - من الإحساس بالحاجة إلى شيء سبقت حيازته من قبل ، وتخلفت عنه صـورة كامنة فى النفس قوية بالقياس إلى مقدرتها الفلسفية . ومن هنا كنا بإدراك الحقيقة المجـردة عن طريق البرهان العلمى ، نصور فى وضوح ما تهيأت لنا معرفته من قبل معرفة لا يعتريها الشك ، إننا نقدم إلى مجال الوعى الواضح ذكريات خفية لحـالة كانت النفس إبانها ترى الحقيقة والخير وجها لوجـه ، قبل أن ترتكب الخطيئة التى سجنتها فى جسم غريب عنها ، ومزجت طبيعتها الحقة بوجدانات حسية ودوافع بدنية . وهكذا نصل إلى التناقض الظاهرى الذى ألح أفلاطون فى تأييده فى أكثر من محاورة من أقوى محاوراته ، وهو أن فن الحيـاة الحق هو فى الواقع « فن إماتة الحس » ما احتمل الحس ذلك ، لكى يوجـد على أكمل وجه فى اتحاد وثيق مع الخير والجمال المطلق . ونظراً إلى أن هذا التجريد الفلسفى من الإنسانية العـادية لا يمكن أن يكون كاملا ، طالما كان الفيلسوف مضطراً إلى أن يعيش ويعمل فى العـالم الحسى المتقوم فى مادة ، فقد واصل أفلاطون تأييده لرأى سقراط فى التوحيد بين الحكمة والفضيلة . والذى يدرك الخير فى حقيقته المجردة هو وحـده الذى يستطيع أن يحاكيه بمثل هذا الخير الناقص العارض المتحقق فى الحياة الإنسانية ، ومن المستحيل على من تهيأت له هذه المعـرفة ألا يزاولها فى شئـونه الخاصة أو العامة على السواء ، فإن معرفة الخير معرفة صحيحة ، تحمل معها بالضرورة إيثاراً للأحسن ، متى وجد مجال للاختيار العقلى .

وهكذا نجد فى الفيلسوف الصادق الرجل الخير العملى لا محالة ، ومن كان « أشبه الناس بالآلهة ، كان أحبهم إلى نفوسها » كما نجد فى هذا الفيلسوف نفسه السياسي الكامل متى كانت أحوال مجتمعه تفسح له المجال ليزاول فنه السياسى .

الفصل السادس

نظرية أفلاطون فى الفضيلة

إن الخصائص العامة التى تميز هذا الخير العملى فى فلسفة أفلاطون الناضجة تحددها أفكاره الرئيسية فى نظرته إلى الكون ؛ ينبغى أن يهيمن العقل على تنظيم النفس وتنسيق قواها فى حالتها الجيدة والعادية على السواء. وعندئذ ينشأ هذا السؤال : مم يتألف هذا النظام أو الاتساق على وجه الدقة ؟ ولكى نوضح كيف اهتدى أفلاطون إلى الإجابة على هذا السؤال يكون من الخير أن نلاحظ أن أفلاطون كان يؤيد مخلصاً النظرية السقراطية التى تقرر أن أسمى الفضائل يقترن على الدوام بمعرفة الخير. وبينما كان إدراكه لهذه المعرفة يزداد عمقاً وشمولا ، توصل إلى معرفة نوع من الفضائل أدنى من النوع الأول ، يتحلى به من ليسوا بفلاسفة ، وجلى أنه إذا كان الخير الذى تتعين معرفته هو الأساس الأقصى لكافة الأشياء ، بمعنى أن معرفته تتضمن كل أنواع المعرفة ، فإن التوصل إليه لا يكون إلا لصفوة مختارة دربت فى إمعان ، ويكاد يكون فى وسعنا أن نقصر كل فضيلة على هذه الصفوة المختارة وحدها. وإذن فأى وصف يمكن أن تتصف به الشجاعة والعفة والعدالة « المدنية » العادية ؟ يبدو من الواضح أن الذين يؤدون واجبهم ، ويقاومون فى سبيل ذلك مغريات الخوف ومفاتن الرغبة ، لديهم من غير شك آراء صائبة — إن لم تكن لديهم معرفة (يقينية) عن الخير والشر فى الحياة الإنسانية ، ولكن عم يصدر هذا الرأى الصائب ؟ يقول أفلاطون إنه يصدر فى بعض الأحيان عن طبيعة صاحبه «وعن هبة إلهية» ،

ولكن تطوره الدقيق يتطلب « التعود والمران » . ومن ثم ينشأ خطر التعليم والنظام اللذين يستلزمان التعاون بين التربية البدنية والتثقيف الجمالى للتوصل إلى الفضيلة المدنية فى أكمل صورها [1]، ولكن هذه الثقافة الأخلاقية لا تتطلبها هذه العقول التى لو تستطيع أن تعلو فوق مستوى الفضيلة السائد فحسب ، بل تلزم بالمثل ـ أو لعلها أكثر ضرورة ـ لهؤلاء الذين ينزعون إلى اكتساب الفلسفة أخيراً . ويقول أفلاطون هذا القول الشامل : « إن كافة الفضائل مع استثناء الحكمة قد نشأت فى النفس عن طريق العادة والمران » ولا يبدو هذا فى رأيه متعارضا مع نظرية سقراط التى لا يزال يواصل اعتناقها ، وهى أن معرفة الخير تحمل معها بالضرورة كافة الفضائل ، وهو يرى أن هذه المعرفة لا يمكن غرسها فى النفس التى لم تتهيأ لذلك بزاد يتضمن أكثر من مجرد التثقيف العقلى .

ولكن كيف يعمل هذا التهيؤ عمله على وجه الدقة ؟ لقد خطا أفلاطون خطوة فسيحة فى مجال التحليل النفسى بعد سقراط ، عندما أدرك ـ أفلاطون ـ أن نتيجته كانت إحداث الانسجام أو الاتساق السالف الذكر بين قوى النفس المختلفة ، بأن يخضع لحكم العقل الدوافع اللاعاقلة التى تهيمن على الدوام على النفوس التى أسيء ضبطها ، وتضطر صاحبها إلى العمل بما يخالف نداء العقل . وقد رد أفلاطون هذه الدوافع اللاعاقلة إلى قوتين متميزتين من قوى النفس ـ يجوز تسميتهما على التوالى : بالقوة الشهوية والقوة

(١) يبدو أن أفلاطون قد فرق بين مختلف ضروب الفضائل غير الفلسفية التى تختلف فى قيمتها الأخلاقية اختلافاً بيناً ، مع أنه لم يبد رأيا منظما فى وجوه الخلاف بينها ؛ وأدنى مراتب الفضيلة عنده هى مرتبة الفطنة الدارجة التى تمنع من ارتكاب الرذيلة الحسية ، لا عن اشمئزاز خلق بل عن تقدير أن المنع يؤدى إلى رجحان فى اللذة ؛ وأسمى الفضائل مرتبة هى التى يبين عنها عقل غير فلسفى درب عنصره الروحى تدريباً مناسباً تحت إرشاد الفلسفة . ونجد شرحاً شائقاً لهذه الفروق فى طبعة مستر آرشر هند لكتاب «فيدون» ملحق ١ .

الغضبية [١] ـ وقد رأى أن انفصال إحداهما عن الأخرى وتميزهما عن العقل تؤيده تجربتنا الباطنية فى الدوافع المتعارضة ؛ ويرد أفلاطون إلى القوة الشهوية جميع الرغبات التى تعزى بوضوح إلى أسباب بدنية نطلق عليها ـ بمعنى خاص ـ اسم « الشهوات » . ويتصور أفلاطون القوة الثانية « الغضبية » مصدراً عاماً لطائفة من الإنفعالات التى لا يربط بينها علم النفس الحديث بوجه خاص ، ولكنها تتميز جميعها بخاصية واحدة هى الحض على العمل النشيط الميال إلى النزاع والخصام ـ الغضب والشجاعة أو الإقدام ، وحب الشرف والحياء والنفور من العار . ويختلف المستوى الخلقى لهاتين القوتين اختلافا بيناً ، فالقوة الغضبية هى الحليف الطبيعى للعقل فى منازعات النفس ، وبتأثير المران المناسب تستطيع التكشف عن فضيلة من فضائلها الخاصة . أما القوة الشهوية فهى أحط من تلك القوة بطبيعة الحال ، ولا تستطيع أن تتكشف عن فضيلة ما ، إذا استثنينا خضوعها لحكم العقل [٢] .

وعلى أساس هذا التقسيم الثلاثى للنفس ، أقام أفلاطون نظرية منظمة فى ضروب الكمالات الأربعة التى عرفها اليونان بوعيهم الأخلاقى ، وعرفت فى العصور المتأخرة بالفضائل الأصلية [٣] (١) σοφία أو φρόνησις

(١) « ا » τὸ ἐπιθυμητικόν و « ب » τὸ θυμοειδές أو θυμός . ألاحظ أن الكلمة اليونانية ἐπιθυμία وإن كانت أكثر استعمالا فى المعنى الخاص للشهوة البدنية ، فإن أفلاطون وغيره من المفكرين قد استخدموها فى معنى أوسع . شأنها فى ذلك شأن الكلمة الانجليزية appetite ، وتبدو لى كلمة spirited أدنى الكلمات الناقصة المختلفة التى اقترحت للتعبير عن كلمة θυμοειδές .

(٢) أرجع أفلاطون الأفعال النفسية إلى ثلاث قوى هى الإدراك والغضب والشهوة ، ورأى أن فى النفس جزءاً عاقلا ناطقاً وآخر غير ناطق ويشهد بهذا وجود شهوة فى النفس تنزع لأن تشبع وعقل يحول دون ذلك ؛ والجزء اللاناطق يتفرع إلى قوتين هما الغضب والشهوة ــ يتوسط أولهما بين الشهوة والعقل ــ هذا ما ذكره أفلاطون فى الجمهورية وإن كان له كلام آخر فى محاورتيه « فايدروس » و « تيمايوس » « المترجان »

(٣) لفظة Cardinalis (أصلى) لفظة مسيحية ، وجدت أولا عند أمبروز (In Luc. ch. 62).

(٢) ἀνδρεία (٣) σωφροσύνη (٤) δικαιοσύνη ؛ وهى ألفاظ يمكننا أن نعبر عنها تعبيراً شبه دقيق بالألفاظ العربية (١) الحكمة (٢) الشجاعة أو الرجولة (٣) العفة أو الاعتدال (٤) العدالة أو الاستقامة.

وأكبر هذه الفضائل خطراً - فيما أبنا من قبل - هما : فضيلة الحكمة - وهى فى أكمل صورها وأسماها تتضمن التزود الكامل بالمعرفة التى ينشدها الفيلسوف - ثم فضيلة[1] اتساق النشاط فى قوى النفس - ذلك التناسب الذى يعتبره أفلاطون الدعامة الأصلية للعدالة أو الاستقامة فى العلاقات الاجتماعية ، ومن ثم يسميها δικαιοσύνη وهذا التفسير الخاص للفظ - الذى يقابل فى استعماله العادى تقابلا واضحاً : الكلمة الإنجليزية Justice ، ويدل على وجه التحقيق على صفة لا تتكشف إلا فى السلوك الاجتماعى - ربما تعزى إلى التطابق الذى أدى تحليله للنفس إلى إقامته بين الفرد والمجتمع السياسى ، لأن المدينة التى أحسن تنظيمها - على نحو ما تصورها أفلاطون - تقوم فيها هيئة حاكمة تمثل الحكمة ، وطبقة مقاتلة (محاربة) أخص صفاتها الشجاعة ، وكلتا هاتين الطبقتين تظل متميزة عن جمهور الصناع الذين يكلفون بإعداد الحاجات المادية التى يتطلبها المجموع - وهم فى المدينة كالشهوات فى الفرد - وعلاقة هؤلاء فى المدينة تقوم فى الطاعة المنظمة ؛ وفى مثل هذا النظام يتوقف خير الفرد والجماعة على انسجام العمل الذى تقوم به هذه العناصر المختلفة بحيث يؤدى كل منها وظيفته المناسبة له ، تلك الوظيفة التى

---

(١) يرى أن قوى النفس الثلاث السالفة تدبرها ثلاث فضائل هى الحكمة - وهى فضيلة العقل - والعفة - وهى فضيلة القوة الشهوية - والشجاعة وهى فضيلة القوة الغضبية - وهو يجعل الحكمة رأس الفضائل كلها لأنها تحد من طغيان الشهوة والغضبية معاً . وإذا انقادت الشهوية للغضبية والغضبية للعقل تحقق التناسق والتناسب فى النفس وهى حالة يسميها أفلاطون بالعدالة . « المترجمان »

يكون من الأنسب أن نسميها فى تطبيقها الاجتماعى δικαιοσύνη. ونلاحظ ـ بالإضافة إلى هذا ـ كيف أن هاتين الفضيلتين الرئيستين فى رأى أفلاطون : الحكمة والعدل، متى بلغتا أسمى صورهما تضمنت إحداهما الأخرى بالتبادل، فالنفس الحكيمة هى بالضرورة تلك التى تعمل فيها كل القوى باتساق وانسجام، ولا يكون عملها هذا كاملا مالم تكن القوة الناطقة المهيمنة حكيمة حقا، أما الفضيلتان الأخريان فليستا إلا قوتين أو مظهرين مختلفين من مظاهر العمل الذى نظم بحكمة فى تلك النفس التى تتركب من الشجاعة أو التجلد وهى فضيلة القوة الغضبية أو النزاعة للخصام والقتال، عندما تنقاد لحكم العقل، وتتدرب بحيث لا تخشى إلا ما يكون حقاً مخيفاً، بينما تتصل العفة أو الاعتدال (σωφροσύνη) بالاستقامة اتصال بناء الكائن العضوى بحياته ـ فالأولى تعبر عن خضوع القوتين اللاناطقتين للعقل خضوعا تاماً، بينما تدل الثانية على العمل المتسق للقوى التى تتصل اتصالا ملائماً.

وقد عالج أفلاطون فى محاورة متأخرة ـ هى السياسى Politicus [1] ـ الشجاعة والنظام علاجا يختلف عن هذا بعض الاختلاف، فاعتبرهما مزاجين أصليين متباينين، متى أهمل تنظيمهما كانا عرضة لأن يظهرا بصورة متطرفة عند طبقات المواطنين المتباينة، بينما يمزج بينهما السياسى الحكيم ويربطهما فى تبصر وروية.

وفى آخر أبحاثه الأخلاقية ـ النواميس ـ جعل الشجاعة ـ المدنية أو الشعبية على أقل تقدير ـ فى مكان أدنى من مكانة العفة من غير شك، وجعل تحليل النفس إلى قوى يشغل مكاناً ثانوياً ومعدلا بعض التعديل،

---

(١) مدبر المدينة عند الاسلاميين .

« المترجمات »

وأصبحت التفرقة المعتمدة بين الدوافع اللاناطقة ، هي التي تقوم بين الدوافع التي تنشأ عن ألم - كالغضب والخوف - والدوافع التي تعزى إلى اللذة .
ومع ذلك فإن أفلاطون يواصل الأخذ بالتقسيم الرباعي للفضائل في جملته من غير تغيير جوهري - فالفضائل الأربع لاتزال تدرك في أكمل صورها متشابكة بعضها بالبعض الآخر متصلة اتصالا متبادلا - وعلينا أن نلاحظ فوق ما تقدم أن الفضيلة مادامت لم تعد هي والحكمة شيء واحد ، فلابد من أن يكون هناك إلى جانب الجهل مصدر آخر للسلوك السيء ، كاضطراب النفس الباطني وصراع قواها الذي تُسكِت فيه الدوافع اللاناطقة صوت العقل ، وهذا مانلحظه واضحاً في محاورات أفلاطون الأخلاقية الأخيرة .

وإذا استفسرنا عن خصائص السلوك الخارجي التي تتبدى فيها هذه الفضائل حملنا الجواب إلى مجال التفكير الذي نفصله اليوم عن مجال علم الأخلاق على غير ما كان الحال عند أفلاطون - ونطلق عليه اسم علم السياسة . فقد كان من رأى أفلاطون أن كل فروع الواجب المدني تقوم بتنظيمه بأدق تفاصيله حكومة تمتاز بالحكمة وتهدف إلى ترقية الكمال الخلقي عند رعاياها باعتباره العامل الرئيسي في تحقيق رفاهيته . وفي المدينة الفاضلة التي صورها في جمهوريته استبعد أفلاطون تشتت العواطف ومصالح العيش التي تنشأ عن تضارب المصلحة حين تقول هذا لي وذاك لك ، ورأى أن تنظيم علاقات الجنسين بحيث تحقق غرضاً واحداً هو كمال النسل ، وتوزيع الوظائف تبعاً للصلاحية وطاعة القوانين التي تضعها الحكومة ، كل هذا يقيم بناء الفضيلة المألوفة .

وللفلاسفة وحدهم - إلى جانب عملهم في إدارة المدينة ورعاية التعليم بين أهلها - مجال أسمى من هذا التفكير المجرد . وفي النواميس - حيث أبعد

النساء والملكية كمثل أعلى سام جداً للسياسة العملية ـ صور أفلاطون التربية والزواج وحياة المواطنين كلها من الطفولة إلى الشيخوخة ، كما صور العبادات فى صورة موضوعات خاصة لها نظام دقيق كل الدقة ، بحيث تزود المواطنين عامة بإرشاد خلقى مفصل شامل . وقد حرص أفلاطون بحق على أن يشير إلى أن هذا النظام لا يمكن أن يصان تماماً بإكراه القانون ، لأن المشرع مضطر حيال شطر منه إلى أن يستخدم بصدده القدوة الأدبية والإقناع ، إلى جانب العقاب الذى يفرضه القانون . وصفوة القول أن مدينته الفاضلة كانت تقوم بوظائف الكنيسة ووظائف المدينة فى العصر الحديث .

ولا يزال مدى ما اقترح إدخاله من إشراف قانونى دقيق لحياة الفرد مدعاة ذعر للقارىء الحديث ، فمواطنوه يحرمون بحكم القانون من مزاولة الأعمال اليدوية أو الاشتغال بالتجارة المجزأة ـ القطاعى ـ أو ممارسة المحاماة من أجل الكسب ويكرهون على تعلم الموسيقى لمدة ثلاث سنوات لا تزيد ، ويمسكون عن تعاطى الخمر كلية حتى يبلغوا الثامنة عشرة من عمرهم ، ويمتنعون عن الإفراط المرح فى حضور المآدب حتى يبلغوا الأربعين ، ولا يباح لهم السفر قبل بلوغ هذه السن ، وتفرض على العزاب منهم غرامات بعد الخامسة والثلاثين ، ويحرم عليهم أن ينكروا وجود الآلهة أو يؤكدوا بأن الآلهة يمكن استرضاؤها بتقديم الضحايا والهدايا ، وتخضع أشعارهم وأغانيهم للرقابة الصارمة ، كما تخضع مآدبهم لقوانين شديدة فى تنظيم الإنفاق ، وتقبل جموع المواطنين من غير مناقشة القوانين والقواعد الملحقة بها ثقة منها فى المشرعين وحماة القوانين ، ولا يعرف تفسير التشريع فى ضوء العقل إلا للقلائل من أصحاب العقول الفلسفية .

الفصل السابع

نظرية أفلاطون فى اللذة وعلاقتها بالخير الإنسانى

إذا فرضنا الآن أننا قد أحسنا تفسير طبيعة الفلسفة والفضيلة المدنية ، بقى علينا أن نتساءل عن مدى ما يبين عنه هذا التفسير من شرح دقيق للخير الأقصى عند الإنسان . وهنا ينبغى - لكى نتحاشى مصدراً خصيباً بالخطأ واللبس - أن نلاحظ بادىء ذى بدء أن كلا من سقراط وأفلاطون لم يبحث قط فى أن الخير الأقصى لإنسان ما ، هو سلامته أو رفاهيته[1] (εὐδαιμονία) فكلاهما يفترض هذا على الدوام فى مناقشاته ، والرأى عند كليهما أن المسألة التى تستحق الإهتمام من الناحية العملية ، والتى تحتمل الشك والجدل ، ليست فيما إذا كان الخير الأقصى للإنسان قائماً فى سلامته بل هى ما مدى تضيف الموضوعات المعينة التى عرفت بالخير أو المرغوب فيه - ونعنى بها الحكمة واللذة والثروة والشهرة ونحوها - ما مدى تضيفها فى تحقيق سلامته أو مبلغ هدايتها لرفاهيته . وقد اعتقد كل من سقراط وأفلاطون أن الإجابة على هذا السؤال إجابة صائبة - وعلى غيره من الأسئلة التى تتصل بضروب الخير -

---

(١) لا أساس للاعتقاد الذى أبداه حتى المحدثون من الكتاب المعروفين ، وهو أن فكرة السلامة أو الرفاهية (εὐδαιμονία) كغاية للعمل الإنسانى قد أدخلها أرسطو معارضاً أفلاطون . ومهما يكن من شىء فإن الخطأ الذى ينطوى عليه هذا الاعتقاد يقل شأنه إذا كانت اللفظة اليونانية εὐδαιμονία لم تشع ترجمتها فى الإنجليزية بكلمة السعادة (happiness) ولم يترتب على هذا إدراكها ككل عناصره وجدانات لذيذة : بينما أدرك كل من أفلاطون وأرسطو - كما أدرك سقراط - فعل الخير كمقوم رئيسى للخير wellBeing . انظر هامش ص ١٣٦ فى النص العربى فى نظرية أرسطو فى الخير الإنسانى .

تقتضى أن نعرف المعنى الحقيقى للاسم الكلى « الخير » أى أن تفهم الطبيعة الحقة للخير فى ذاته . ولكن عندما اكتملت نهائياً نظرية المثل الأفلاطونية فى عقله وأصبح يقصد بالخير فى ذاته غاية العالم المنظم كله وجوهره ، أخذ البحث فى الخير الأقصى للفرد ينفصل بالضرورة عن البحث الميتافيزيقى العميق الذى حاول عن طريقه التغلغل إلى سر الكون . وإذا سلمنا بأن الخير فى ذاته أو الخير المطلق هو الأساس الأقصى للأشياء ، كان من المسلم به أن الخير الذى أثار الجدل بشأنه الكلبيون والقورينائيون ـ والذى كان أفلاطون فى محاورة فيليبوس مستعداً لمناقشته معهم ـ من المسلم به أن هذا الخير شىء محسوس ، شىء ينتمى إلى مجال الوجود الحسى الذى يكتنف حياة الإنسان الواقعية ، أيكفى فى تعريف هذا الخير الإنسانى المحسوس أن يقال إنه يقوم فى مزاولة الحكمة أو الفضيلة ؟ أو أن يقال إن اللذة عنصر من عناصره ؟ وإذا صح هذا الافتراض الأخير فماذا تكون أهميته ؟

أما رأى أفلاطون بصدد هذه المسائل فيبدو أنه تذبذب فى عدة اتجاهات ، فبعد أن كان فى محاورة بروتاجوراس يؤكد فى وضوح أن اللذة هى الخير ، تحول أول الأمر إلى الرأى المتطرف المضاد لذلك ، وأنكر انكاراً باتا ـ فى محاورتيه فيدون وجورجياس ـ أن تكون اللذة خيراً ، فاللذة باعتبارها شيئاً محسوساً وعابراً ليست إلا « عملية » (γένεσις) وجلى أنها ليست الخير الحقيقى الجوهرى الذى ينشده الفيلسوف ؛ وقد لاحظ بالإضافة إلى هذا أن الوجدانات التى أدركت فى وضوح على أنها لذات ، تتصل بالألم اتصالا وثيقاً ، كما أن الخير لا يمكن أن يصاحب الشر ما دامت اللذة ليست إلا مجرد إشباع لرغبات أليمة تنتهى بزوال هذه الرغبات . وإذن فإدراك الناس لبعض اللذات على أنها خير ، لا يتأتى إلا من نزوع هذه

اللذات إلى إحداث خير آخر . ومهما يكن من شيء فإن هذا الرأي يختلف عن رأي سقراط اختلافاً شديداً يمنع من أن يعتنقه أفلاطون ، فالقول بأن اللذه ليست هي الخير الجوهري المطلق ليس مبرراً لأن يخلو منها خير الحياة الإنسانية المحسوسة . وبعد كل هذا فإن هذه اللذة التي تتصل بآلام الرغبة اتصالا وثيقاً لا تعدو أن تكون لذة دنيئة غير مهذبة . ومن أجل هذا لم يجد أفلاطون في جمهوريته ما يبرر الاعتراض على محاولة البحث في موضوع السمو الحقيقي للحياة الفلسفية أو الفاضلة[1] في ضوء اللذة ، مؤكداً أن رجل الفلسفة ـ أو الرجل الخيّر ـ هو وحده الذي يتمتع باللذة الحقيقية ، بينما ينفق الرجل الحسي حياته مذبذباً بين ألم الرغبة وحالة الحيدة الخلو من الألم ، تلك الحال التي يخطىء في اعتبارها لذة إيجابية . ومع هذا فقد أعلن أفلاطون في لهجة قاطعة في كتابه « النواميس » أن من واجبنا إذا خاطبنا البشر ـ لا الآلهة ـ أن نؤكد لهم أن الحياة التي نمتدحها باعتبارها أفضل حياة وأنبلها ، هي الحياة التي يطغى فيها فيض اللذة على الألم . ولكن أفلاطون وإن سلم بأن العلاقة الوثيقة بين « الأفضل » و « الألذ » حقيقية وجليلة الشأن ، إلا أنه يؤكد من أجل عامة الناس أهمية اللذة على هذا النحو ، فإن المقارنة الفلسفية التي عقدها في محاورة فيليبوس بين مطالب اللذة ومطالب الحكمة ، اندحرت فيها الأولى على وجه الإطلاق ، ومع أنه في نص صريح عن عناصر الخير الإنساني المحسوس ، خصص مكاناً للذات الخالصة ونعني بها لذات اللون والشكل والصوت والمران العقلي ، بل حتى للذة الإشباع

(١) من خواص المذهب الأفلاطوني الملحوظة أن موضوع الخلاف في هذه المحاورة كما وضع في الأصل قائم بين الفضيلة والرذيلة ، بينما نجد أن الموضوع ـ بدون أي تغيير ظاهر في الأساس ـ الذي دار الحديث بصدده في المحاورة ، قائم بين الحياة الفلسفية وحياة الطموح الدنيء أو الاستمتاع الحسي .

« الضرورى » للشهوة ، إلا أن اهتمامه بذلك كان ثانوياً . وفى نفس الوقت نرى أفلاطون ، فى نظريته التى قالها أخيراً يتحاشى المبالغة فى إنكار كل صفة إيجابية للذة ، حتى فى حالات الإشباع الحسى الدنىء ، وهى من غير شك حالات المبالغة فى إرضاء العضو الحسى أو إنعاشه ورده إلى « حالته الطبيعية » التى تقوم فيها اللذة فيما يحدد أفلاطون[1] ، ويرى أن التقدير الشائع لهذه الحالات ، خيالى إلى حد كبير ، كمظهر خادع للذة نشأت عن تباين فى حالة العضو المؤلمة السابقة أو المصاحبة . وليس بغريب ألا تواصل المدرسة الأفلاطونية الأخذ بهذه النظرية المعقدة بعض التعقيد الموزونة فى دقة ، تلك التى وضعها أفلاطون عن العلاقات بين الخير واللذة ، ففى عهد سپيوسيپوس (Speusippus) الذى خلف أفلاطون ـ فى زعامة مدرسته ـ اتخذت جماعة أفلاطون الرئيسية موقفاً معادياً لموقفه اللذى ـ كما نعلم من مناقشات أرسطو .

---

(١) فى محاورة تيمايوس(Timaeus) فى الفقرتين ٦٤ ـ ٦٥ نجد آخر وأحدث صورة لنظرية أفلاطون الفيزيقية فى اللذة والألم ، وفيها يفسر أفلاطون الحس كنتيجة حركة ذرية فى أجزاء الجسم الذى توجد ذراته الدقيقة فى حالة تحرك ـ فإذا جاءت الحركة عنيفة واضطرب الجزء المتأثر اضطرابا مفاجئا ، أخرجه عن حالته الطبيعية نشأ الألم ، بينما تنشأ اللذة من رجوع العضو إلى حالته الطبيعية ، على أن اضطراب العضو أو رجوعه إلى حالته الطبيعية قد يجىء بالتدريج ومن غير أن يحس ، ومن ثم ينشأ ألم تعقبه لذة ، وقد تنشأ لذة دون ألم سابق .

الفصل الثامن

أرسطاطاليس ٣٨٤ - ٣٢٢ ق . م

أفلاطون وأرسطو

عند ما يتحول الباحث من أفلاطون إلى أرسطو ، يفاجأ فى عنف بملاحظة التباين الذى يبدو فى أساليب الإدراك والسلوك العلمى عند الفيلسوفين ، إلى حد يسهل معه على الباحث أن يفهم كيف راج تصور مذهبيهما متقابلين بحيث يضاد أحدهما الآخر ؛ ويؤكد هذا الرأى تأكيداً قاطعاً ما أبداه أرسطو نحو أفلاطون وأتباعه من وجوه الجدل الصارم فى أبحاثه الخلقية والميتافيزيقية ؛ ومع هذا فإن أنتيوخوس من أهل أسكالون (Antiochus of Ascalon) قد أنكر - باعتباره زعيم المدرسة التى تعرف فى العادة بالأكاديمية[1] والتى تعتبر أفلاطون مؤسسها - قد أنكر - بعد ممات أفلاطون بقرنين من الزمان - مذهب الشك الذى قيل إبان أكبر شطر فى العصر المتوسط إنه نظرية أفلاطون التقليدية ، وادعى مخلصاً أن أفلاطون وأرسطو مرجعان متطابقان استق عنهما الموقف الأخلاقى الذى التزمه ، ويرينا البحث الدقيق أن هناك مبررات قوية تبرر ادعاءه . ومع أن اختلاف أرسطو عن أفلاطون يبدو واضحاً جلياً عندما ندرس فكرته العامة عن علاقة علم الأخلاق بالدراسات الأخرى أو نلاحظ تفصيلات مذهبه فى الفضائل ، فإن اتفاقه مع أستاذه يكاد يكون تاما فيما يتصل بالمجمل الرئيسى

---

(١) اشتق الاسم من الجمنزيوم المسمى أكاديمايا ('Ακαδήμεια) التى كانت تجاوره الحديقة التى كان أفلاطون يعلم فيها والتى وهبها فيما يبدو لحوارييه وتولاها بعده رئيس بعد رئيس .

لنظريته فى الخير الإنسانى ، ويختفى من الناحية العملية الخلاف بينهما عندما ننظر إليهما متصلين بالمناقشات الأخيرة التى ثارت بين الرواقية والأبيقورية ، بل إن الاختلاف التام بينهما – حتى فى النقطة الرئيسية التى دخل أرسطو مع أفلاطون فى مناقشة مباشرة بصددها – يلوح أنه أقل مما يظهر لأول وهلة ، واعتراضات التلميذ تنصب بوجه خاص على الجزء الذى كان فى مذهب الأستاذ يقوم على الخيال أكثر مما يستند إلى النظر العقلى ، والنتيجة الرئيسية الواضحة للنظر العقلى الأفلاطونى لا تبدو فى دقة ووضوح إلا فى تطبيق التحليل الأرسطاطاليسى .

كان أفلاطون – فيما رأينا – يعتقد بوجود علم أو حكمة سامية غرضها الأقصى هو الخير المطلق ، ومعرفة هذا العلم تتضمن فى وضوح معرفة سائر الخيرات الجزئية ، أى معرفة كل ما نرغب فى معرفته عن طريق العقل ، وكذلك معرفة الفضيلة العملية التى لا يفوته أن يعرفها إنسان يعرف بحق ما هو الخير . ولكن على الرغم من اقتناعه الشديد الذى جعله يوحد بين النظر الميتافيزيقى والحكمة العملية على هذا النحو ، لا نلحظ فى كتاباته أى أثر لمحاولة جدية تهدف إلى استنباط خواص الخير الإنسانى من معرفة الخير المطلق ، كما أننا لا نتبين عنده أثراً لمحاولة يريد بها أن يفسر عن طريق هذه المعرفة معرفة الفنون والعلوم الخاصة . ومن ثم فإن أرسطو حين يلح فى القول بأن علم الحياة الإنسانية أو فن تدبيرها – الذى يتصوره على أنه فن السياسة ما دام الخير الإنسانى يعتمد بالضرورة على النظم السياسية – يجب أن يحدد غايته الذاتية ، وحين يقول إن معرفة الخير المطلق لن يكون نفعها من أجل هذا أكثر من نفعها للفنون والأعمال اليدوية الخاصة ، لا يجد حجة أفلاطونية واضحة ترمى إلى إثبات ما ينكره . وصحيح ما أسلفت

الإشارة إليه من أن التمايز الذى صوره أرسطو فى وضوح بين العلم النظرى أو الحكمة النظرية التى تعنى بحقائق الوجود الأزلية الثابتة التى لا تتغير، وبين الحكمة العملية وفن السياسة الذى يتخذ الخير الإنسانى أو الخير الممكن تحقيقه موضوعا له، هذا التمايز قد أبان عنه أفلاطون فى الواقع عندما عالج هذه الموضوعات أخيراً، وإن كان إدراكه السريع لهذا التمايز يتناقض مع مبادئه. ومناقشة الخير كما تبدو فى محاورة فيليبوس مثلا، تتصل اتصالا وثيقاً بالخير الإنسانى وبادعاءات الفكر واللذة الخاصة فى إقامة هذا الخير، ويكتفى عند انتقاله إلى دراسة الفكر الإلهى بالإشارة إلى أنه خير العالم المنظم كشىء يتجاوز فى وضوح حدود النقاش الحاضر.

هذا إلى أننا لا نكاد نلمس أثراً لأبحاثه الميتافيزيقية الخاصة فى بحثه الأخير القيم عن السياسة الأخلاقية «النواميس» ونلاحظ من ناحية أخرى أن العلاقة بين الخير الإنسانى والإلهى كما تبدو فى كتابات أرسطو وثيقة إلى حد أننا نكاد لا نتصور أن أفلاطون قد اعتبرها على التحقيق أوثق من ذلك.

والخير الحقيقى للعالم فيما يرى أرسطو - هو النشاط الخالص للفكر المجرد العام، الذى يقوم بالتفكير ويكون فى نفس الوقت موضوعا لهذا التفكير الثابت الأزلى، وهو العلة النهائية والمصدر الأول لعملية التغير فى العالم الحسى. وقد سلم أرسطو مع أفلاطون بأن نشاطاً شبيهاً بهذا للعقل النظرى المحض، هو أرفع وأسمى أساليب الوجود الإنسانى الذى ينشد فيه الفيلسوف الوجود ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وإن كان من واجبه كإنسان أن يعنى بشئون الحياة الإنسانية العادية التى يبلغ فى مجالها خيره الأسمى بتحقيق الكمال الخلقى التام. وما من شك فى أن تدليل أرسطو على أن رد الكمال الخلقى إلى الإله أمر غير لائق، يبدو متعارضاً مع نظرية أفلاطون التى يقرر فيهما

أن الرجل العادل من حيث هو كذلك ، هو أشبه الكائنات بالآلهة ، ولكننا نلاحظ هنا أيضا أن الخلاف فى الرأى يضعف حين نذكر أن ماهية العدالة (δικαιοσύνη) عند أفلاطون هى النشاط المتسق . ولا ريب فى أن أرسطو حين عزا اللذة إلى الوجود الإلهى قد أبان عن اختلافه مع أفلاطون ـ فى هذا الصدد ـ اختلافاً ميتافيزيقياً عميقاً ولكنه اختلاف ليست له قيمة من الناحية العملية ، وهو يؤدى لا محالة إلى جعل التشابه بين الخير الإلهى والخير الإنسانى أدنى إلى العقل ، بل إن اختلاف رأى أرسطو عن مبدأ سقراط الذى يقول : « إن الفضيلة معرفة » ليس أكبر فى جملته من اختلافه مع رأى أفلاطون ، وإن كان يبدو عند أرسطو أوفى وأوضح تعبيراً . وكلاهما يعتقد أن كل فرد عند ما يقصد إلى عمل ينشده يهدف إلى ما يبدو أمامه خيراً ، وأن الفضيلة الكاملة تتبع بالضرورة الحكمة العملية الكاملة أو البصيرة الخلقية متى كانت حقيقية وفعالة . ومهما يكن من شىء فقد أدرك كلاهما أن هذه الواقعية التى تبدو فى البصيرة الخلقية ليست وظيفة العقل وحده ، ولكنها تتوقف على إقامة علاقة صحيحة بين قوى النفس العاقلة وقواها اللاعاقلة أو نصف الناطقة ؛ وتبعاً لهذا يكون تعليم الفضيلة بالمشافهة وحدها أقل أهمية من النظام الدقيق الذى تؤخذ به عقول أوتيت استعدادا طبيعياً حسناً ، وإن كانت هذه النظرية تشغل فى مذهب أرسطو مكاناً أظهر وأكثر تحديداً . ومن المحقق أن التلميذ قد تقدم بالفكرة عند ما قرر على وجه الدقة أن من المميزات التى تميز العمل الفاضل أن يُختار لذاته لجمال الفضيلة وحدها ، ولكنه يكتفى فى هذا بأن يصوغ الاعتقاد الذى أوحى به أستاذه إيحاء أبعث على الاقتناع . وصفوة القول إن وصف أرسطو للعلاقة بين اللذة والخير الإنسانى لا يختلف اختلافاً بيناً عن خلاصة الرأى الذى ذهب

إليه أفلاطون فى هذا الصدد كما تمثله لنا محاوراته الأخيرة ، مع أن أرسطو كان مضطراً لأن يهاجم النزعة المتطرفة فى عداء مذهب اللذة الذى اشتاقت إلى اعتناقه المدرسة الأفلاطونية بزعامة سپيوسيپوس Speusippus . واللذة فى رأى أرسطو ليست أولى مقومات الخير ولكنها عرض ملازم له ، والخير الإنسانى هو بالضرورة الفعل الحسن ، العمل الكامل من أى نوع كان ، سواء أكان مقصده وغايته الحق المجرد أو السلوك النبيل . والمعرفة والفضيلة هما موضوع اختيار عقلى بمنأى عن اللذة التى تصحبهما ، ومع ذلك فإن كل وجوه العمل تصاحبها اللذة وتكملها على نحو ما ، وتكون هذه اللذة أفضل وأكثر إثارة لرغبتنا بالقياس إلى كمال العمل الذى نقوم به . وأرسطو ينقد على التحقيق وصف أفلاطون لطبيعة اللذة ، مؤكداً أننا لا نستطيع أن نتصور اللذة تصوراً كاملا متى أدركناها باعتبارها « عملية » أو « إشباعا » ، وهو يقول بحق إن اللفظة الأخيرة تدل على حقيقة مادية أكثر منها نفسية . ولكن هذا لا يتعارض مع الاتفاق العام فى وجهات النظر الأخلاقية عند هذين المفكرين . والنظرية التى تقول إن اللذات الدنيئة ليست بلذات حقيقية أو صادقة ، نظرية أفلاطونية فى روحها وخصائصها إلى حد أن تعترينا الدهشة حين نجدها فى كتابات أرسطو .

الفصل التاسع

نظرية أرسطو فى الخير الإنسانى

نلاحظ بين نظرية أفلاطون ونظرية أرسطو خلافاً ملحوظاً يجعلنا نتصور نظرية أرسطو أوثق اتصالا بالعنصر الإيجابى فى تعاليم سقراط الأخلاقية من نظرية أفلاطون ، وإن كان أرسطو قد فاق سقراط في عرض النظرية فى صيغة فنية تعليمية جدلية ، وضمنها رفضاً صريحاً لما بدا فى نظرية سقراط من تناقض ظاهرى أساسى وتطالعنا هذه النتيجة نفسها حين نوازن بين مناهج هؤلاء الفلاسفة الثلاثة . ومع أن الاستقراء السقراطى يبدو خاصة مميزة فى محاورات أفلاطون ، فإن منهجه المثالى فى علم الأخلاق استنباطى محض ، وهو يقنع بالتسليم بأن الذوق العام - أو الحس المشترك بين الناس - يمهد للعقل طريق الارتقاء إلى معرفة الخير المطلق أو يقدم له نقطة البدء التى يسير منها إلى هذه المعرفة ، وعن طريق هذه المعرفة وحدها - فيما يرى أفلاطون - تدرك المعانى الدنيا للخيرات الجزئية إدراكا حقيقياً . وقد استبعد أرسطو فى مجال علم الأخلاق مذهب أفلاطون التجريدى ، وأبقى من تعاليم أفلاطون المنهج السقراطى الأصيل فى استقراء[1] الرأى العام وتحقيقه[2] . وفى الحق إن طريقته فى اللف والدوران عند عرض

---

(١) استخدمت كلمة الاستقراء بمعنى واسع ، للدلالة على أية عملية تبدأ بأحكام جزئية وتنتهى بنتائج أعم .

(٢) جعل أرسطو قيمة الحياة العليا فى السعادة الدائمة التى تعتبر الغاية القصوى للأفعال الإنسانية وهى الخير الأعظم الذى يقصد إليه الكل ولا تعلوه غاية أخرى ، وهو يدلل على هذا باستفتاء الرأى العام - على عكس ما فعل « كانت » Kant حديثاً حين تحاشى الرجوع إلى الرأى العام واستفتاءه فى تقرير أمره المطلق Categorical Imperative . . «المترجمان»

موضوعات بحثه ، يمكن فهمها على أكمل وجه إذا اعتبرنا طريقته العلمية نوعاً من الحوار السقراطى قد صيغ ونظم فى صورة مونولوج ، وانتقل من سوق المدينة إلى قاعة الدرس . وهكذا يسوقنا أرسطو فى مطلع بحثه فى علم الأخلاق ، باستقراء سقراطى أصيل ، إلى الفكرة الأساسية للغاية القصوى أو الخير الأقصى للإنسان ، فالناس جميعاً يقصدون بأعمالهم إلى نتيجة ما ، يريدون التوصل إليها لذاتها أو يتخذونها أداة أو وسيلة لغاية أبعد منها . ولكن من الواضح أن الناس لا يلتمسون كل شيء لكى يكون مجرد وسيلة إلى غيره ، ومن ثم تحتم أن تكون هناك غاية أو غايات قصوى ليس بعدها غاية . والعلم أو الدراسة التى تعنى ببحث هذه الغاية القصوى يتحتم أن تكون ذات ترتيب فنى بالقياس إلى كافة الفنون التى تقصد إلى تحقيق غاية خاصة أو منفعة معينة . وفى الحق إن الناس يعرفون مثل هذه الغاية بوجه عام ، ويجمعون على تسميتها بالخير[1] ، ولكنهم يختلفون فى تصور طبيعتها اختلافاً بيناً . فكيف لنا إذن أن نهتدى إلى الرأى الصحيح ؟ إننا نلاحظ أن الناس يختلفون فى طوائفهم وأسمائهم تبعاً لاختلاف وظائفهم ، فكل أنواع الجلس البشرى بل كل أعضاء الإنسان تؤدى وظائف خاصة ، وحكمنا عليهم كموظفين وأعضاء فى جسم الإنسان من حيث هى على حال طيبة أو سيئة ، يخضع لمدى قيامهم بوظائفهم خيراً كان أو شراً . ألا نستنتج من هذا أن الإنسان ـ كإنسان ـ له وظيفته الخاصة ، وأن « الخير » أو « فعل الخير » الذى ينشده الناس جميعاً ،

(١) يترجم هذا اللفظ الأصلى عادة « بالسعادة » ، ولا بد لنا من أن نسلم بأن هذا هو اللفظ الطبيعى لما اتفق الانجليز على تسميته « بغاية وجودنا ومقصده » ولكن الكلمة الانجليزية Happiness « السعادة » تدل بدقة على حالة وجدانية فهى لا تسوغ التفسير الذى أعطاه أرسطو ـ وأفلاطون والرواقية كذلك ـ لكلمة εὐδαιμονία . ولتفادى اللبس يبدو لى من الضرورى أن أترجم كلمة εὐδαιμονία باللفظ غير المألوف «الخير» wellbeing أو «السلامة» welfare . أنظر هامش ص ١٢٦ من النص العربى .

يقوم حقاً فى أداء الإنسان لوظيفته الخاصة خير أداء ، أى أن يعيش على خير وجه إبان حياته ، وهى حياة النفس الناطقة التى نعرف أنها الصفة المميزة للإنسان .

ثم إن هذا الاحترام الذى أبداه سقراط نحو الرأى العام لا يكشف عن الطريقة التى توصل بها أرسطو إلى فكرته الرئيسية فحسب ، بل يبدو فى علاجه للفكرة نفسها ؛ ونلاحظ أن أرسطو وإن كان يرى أن أكمل ضروب الخير يقوم فى استخدام أقدس جزء فى الإنسان وهو العقل النظرى الخالص ، بيد أنه بقى بمنأى عن التناقض الظاهرى فى اعتبار هذا ولا شىء سواه هو الخير الإنسانى ، إلى حد أنه وقف الشطر الأكبر فى رسالته على عرض الخير الأدنى الذى يتحقق فى الحياة العملية ، عندما تعمل القوة الشهوية أو الدافعية ـ نصف الناطقة ـ تحت هيمنة العقل . وحتى حين اتسعت على هذا النحو فكرة « أداء الوظيفة على وجه كامل » وحين اعتبرت اللذة على اتصال وثيق بهذا الأداء ، لم يكن هذا ليقابل كل ما اعتبره اليونان فى العادة ضرورياً للخير الإنسانى . وقد نسلم بأن هذا الخير يتضمن تضمناً غير مباشر مدداً معتدلا من الثراء المادى باعتباره ضرورة لازمة لأداء الإنسان لوظيفته كما يتصوره أرسطو . فإن مذهبه لا يقر للفقراء بسعادة أبدية ، وعلى هذا تبقى ضروب أخرى من الخيرات كالجمال وعراقة الأصل وسلامة النسل ونحو ذلك مما يؤثر وجوده أو عدمه فى نظرة الإنسان العامة للخير ، وإن كان من العسير أن نبين حتى عما لهذه الخيرات من أهمية غير مباشرة فى تصرف الإنسان على وجه كامل . ولكن أرسطو لم يحاول استبعاد هذه الخيرات من تصوره الفلسفى للخير ولا أن يدخلها فى تعريفه الشكلى لهذا الخير . وهذه الفضفضة المقصودة التى بدت فى نظريته الرئيسية تمين فى كثير

أو قليل أبحاثه فى علم الأخلاق ، وهو يقول فى وضوح إن الموضوع لايحتمل البحث العلمى الكامل ، وهو لم يقصد إلى إقامة نظرية محـــددة تحديداً كاملا عن الخير الإنسانى ، بل أراد أن يقدم وصفاً دقيقاً من الناحية العملية لأكبر مقومات هذا الخير شأناً .

إذن فأهم عنصر فى الحياة الخيرة عند عامة الناس يقسوم فى رأى أرسطو فى فعل الخير كما يحدده تصور الكمالات الخلقية المختلفة ، وعندما فصّل أرسطو فى عرض هذه الكمالات قدم خلال عرضه نتيجة ملاحظته التحليلية الخالصة للشعور الخلقى الشـــائع فى عصره ، وهو يرى أن الحقيقة الخلقيـة تدرك عن طريق المقارنة الدقيقة لآراء خلقية معينة ، كما أن الحقيقـــة الفيزيقية تدرك باستقراء مشاهدات فيزيقية معينة ، ولما كانت أحكام الناس بصـــدد الخير والشر تختلف ويتعـارض بعضهـــا مع البعض ، تلاشى الأمل فى إدراك الموضوعات الأخلاقية فى وضوح تام ويقين مؤكد ؛ ومع هذا فإن التـــأمل ينتهى بنا إلى إغفال وجهات النظر المتعارضة والتوفيق بين سائرها ، وسيمدنا فى الجملة ببقية من الحقيقة الخلقية تكفى من الناحيـــة العملية . وهذا التمسك بالذوق العام وإن كان ينطـــوى على بعض التضحية بما فى وصف أرسطو للفضـائل من عمق وكمال ، فإنه أجدى فى الوقت نفســه على هـذا الوصف من الناحية التاريخية ، إذ يجعله خليقـاً بالنظر باعتباره تحليلا للمثل الأعلى الشائـع للحياة العادلة الخيرة[1] عند الأغريق .

---

(١) ألاحظ أن أرسطو قد تبع أفلاطون وسقراط فى التوحيد بين καλοκἀγαθία : فكرة καλός « العادل » و « الجميل » وفـكرة ἀγαθός « الخير » عند تطبيقهـا على السلوك . ولعلنـا نلاحظ أنه بينما يستخدم الحد الأخير للدلالة على الرجل الفاضل ، ويستخدم فى حالة الجهاد كمعادل للغـاية بوجه عام ، فإن الحد الأول قد اختير للتعبير عن حقيقة الأفعال الفاضلة التى تعتبر فى أية حالة فردية غاية الفاعل الفـاضل ؛ وما من شك فى أن أرسطو يمثل فى إخلاص الذوق العـام أو الفهم المشترك عند الإغريق حين يعتبر الفضيلة فى ذاتها من حيث إنهـا خير لفاعلها الفـاضل ، تنتمى إلى هذا الضرب من الخيرات التى نميزها بأنهـا جميلة . ويبـدو أن اللفظ καλόν فى الفلسفة اليونانية المتأخرة ازداد صبغة فنيـة فى الدلالة على معنى «الخير من الوجهة الأخلاقية» .

الفصل العاشر

نظرية أرسطو فى الفضيلة

ولنشرع الآن فى وضع تعريف شامل للكمال أو الفضيلة الخلقية فى معناها الضيق ؛ إن هذا الحد لا يمكن أن يدل على مجرد وجدان طبيعى أو قابلية التأثر بوجدان كالغضب أو الخوف أو الحنان - إذ أن هذه الوجدانات - إن اعتبرناها مجرد وجدانات من حيث هى كذلك - ليست موضوعا لثناء أو ملامة . إن هذا اللفظ - الكمال أو الفضيلة - يدل على عادة استقرت ونشأت عن سلسلة أعمال خضعت لقاعدة أو نظام يمنع من وجود إفراط شائن أو تفريط معيب ، وأدت إليها مزاولة الانفعالات الطبيعية السالفة الذكر بطريقة قد أحسن تنظيمها وتحديدها بحيث إن الرجل الفاضل يريد من غير صراع باطنى أن يقوم بالأعمال التى تصيب فى نتائجها كبد الصواب . وإلى هذا المدى تشبه الفضيلة المهارة الفنية التى تجىء بدورها نتيجة للمزاولة والمران ، وتبدو حين تنجح فى اتقاء الأخطاء المتباينة التى تنشأ عن الإفراط أو التفريط . ولكن الفضيلة تختلف عن المهارة فى أنها تتضمن اختياراً مقصوداً للأعمال الفاضلة من أجل جمالها الخلقى الحقيقى ، وليس من أجل أية غاية خارجة عن العمل نفسه . والمقياس الصائب المعقول أو درجة الوجدان والعمل الخارجى الذى تتحقق فيه الفضيلة ليس مجرد وسط حسابى رياضى بين طرفين متقابلين ممكنين ، إنه يتحدد فى كل حالة بحسب صاحب الفعل ، وملابسات هذا الفعل ، حقيقية إن الفعل الصائب كثيراً ما يبدو فى وضوح أنه أدنى إلى أحد الطرفين

المعيبين ، ـ فمن ذلك أن الشجاعة أدنى بكثير إلى التهور منها إلى الجبن ؛ ومهما يكن من شيء فإن التحديد الدقيق للوسط يتعين أن يجيء عن تفكير أهل الحكمة العملية وتقديرهم له .

يكفى هذا القدر فى حديثنا عن الفكرة العامة التى صاغ فيها أرسطو النتائج التى انتهى إليها بالتدريج تعديل أفلاطون وتصحيحه لفكرة سقراط عن الفضيلة . ولقد وضع أرسطو ثبت الفضائل الفردية على نمط يشبه فى بعض نواحيه الثبت الذى وضعه أفلاطون ، بل إنه ثبت الفضائل عند أفلاطون قد وسعه أرسطو بإضافة أفكار مستقاة من الأحاديث الجارية وتحديد اتصالها الوثيق بالذوق العام الذى أسلفنا الحديث عنه منذ حين . على أن هذين المفكرين يختلفان اختلافا بينا فى علاجهما للفضائل الأصلية ، فأفلاطون متأثراً بالوحدة الضرورية بين الفضيلة والاشتباك المتبادل بين الفضائل المعروفة بين الناس ، قد نزع فى وصفه لكل فضيلة فردية إلى توسيع فكرتها حتى تقوم مقام الفضيلة بوجه عام ، بينما ينتهى عقل أرسطو التحليلى ومنهجه الاستقرائى إلى تحديد الألفاظ التى يستقيها عن الأحاديث الجارية تحديداً ضيقاً جداً . ولكى يحتفظ أرسطو بعلاج فكرة الحكمة والعدالة أو الاستقامة(δικαιοσύνη) على حدة ، بدأ بدراسة الشجاعة والعفة مقتفياً أثر أفلاطون فى اعتبارهما فضيلتين للقوة اللاعاقلة فى النفس ، وهو يحلل الشجاعة فى عناية ودقة تلائم الأهمية التى تلازمها فى معرض توزيع الثناء والملامة ؛ وكلمة الشجاعة تكاد لا تستعمل استعمالا دقيقا صحيحاً إلا فى مجال الحرب . وهى تتجلى فى وضوح عندما يواجه المرء غير هياب تلك الظروف التى تحمل فى ثناياها الموت ، حين يكون الموت مفخرة لصاحبه ؛ ومثل هذه الفرص يصادفها المرء فى ميادين القتال بوجه خاص ، ومثال ذلك إذا ثارت زوبعة فى عرض البحر ، لا يحفل الشجاع منها

أبداً ، ولـكنه لايجد مجالا يبـدى فيه شجاعته بالمعنى الدقيق لهـذه الـكلمة ، إذ ليس ثمة ما يشرف الإنسان فى هذا الموت الذى يتهـــدده . بل إن الشجاعة الحقيقية - بالمعنى الذى تعتبر فيه فضيلة وتتضمن اختياراً للفعـل الجرىء من أجل خيريته أو نبله الحقيق - يتعين التفرقة بينهـا وبين الشجاعة المدنيـة التى يكون الباعث عليها هو خشية العار أو مخافة الألم الناشىء عن الثقة التى تُرَد إلى التجربة أو تعزى إلى الميل أو المزاج الدموى أو إلى الجهل ؛ وتتميز كذلك من مجرد الشجاعة الجسمانية أو الإقدام العظيم ، وهذه الفضيلة الأخيرة تشبه المادة الخام قد تتهذب وتتحول إلى فضيلة عند غرس باعث أسمى .

وكما أن الشجـاعة تقتصر على القتـال ، فإن العفة تؤخذ - بالمثـــل تبعاً لاستعمالها - على أنها لا تتصل إلا بلذات الجوع والظمـأ والجنس ، فالرجل العف يمقت الانغماس الذميم فى هـذه الشهـوات ، ولا يجـد لذة مفـرطة حتى فى إشبـاع هذه الشهوات إشبـاعا مشروعاً ، كما أنه لا يتطلع باشتياق إلى مثـل هذه اللذات ولا ينتابه الألم إذا افتقدها . ومما هو جدير بالذكر أن نلاحظ أن أرسطو يرى أن الخطأ الناشىء عن نقص فى حالة هذه الفضيلة - وهـــو عدم إحســاس بلذات الشهوة - قلمـا يوجد فى الجنس البشرى ، بل ينبغى أن نلاحظ فوق هذا ، أن التفرقة الهامة بين الفضيلة بمعنـاها الدقيق الذى يتضمن أداء الأعمـال الصـائبة من غير أن ينشأ عن هذا صراع باطنى ، وبين «كبح النفس» (ἐγκράτεια) الذى ينطـــوى على صراع مـع الدوافـع التى أسىء توجيههـا ، قد عالج أرسطو[1] هذه التفرقة باعتبـارها متعلقة بمجال العفة ،

(١) هذا الكتاب السابع « علم الأخلاق إلى نيقوماخوس » الذى نوقش فيه هـــذا الموضوع ، أو الكتابان الخامس والســادس لا يعتبران فى رأيى من كتب أرسطو بالمعنى الذى يقال على بقية هذا البحث ، لأنى أرى أن هذه الكتب قد قصد بها الحوارى الذى وضعها=

والسر فى هـذا بوجه خاص ـ هو فيما يلوح لنا ـ أن استعمال اليونان المألوف للفظـين الدالين على كبح النفس و«عكسه» (ἀκρασία) كان لا يطلق فى دقة إلا فى حالة الشهوات الجسمانيـة ؛ أما إطلاقهما على الغضب أو على غيره من الدوافع اللاناطقة فقد اعتبر فى منزلة ثانوية وقيل على سبيل الاستعارة .

بعد أن عالج أرسطو الشجاعة والعفـة اللتين تتصلان بتنظيم أوجه النفـور والاشمئزاز والشهوات الأولية أو الحيوانيـة ، أبان عن فضيلتين يشغلهما على التوالى غرضان رئيسيان لرغبة الإنسـان ومطلبه السـاميين المتمدينين ، ونعنى بهما الثراء والشرف . وقد ميز أرسطو فى كل حالة نوع الكمال أو الفضيـلة التى لا تتيسر إلا لصفوة مختارة ، ففرق بينها وبين تلك التى تتاح للـكـثيرين . ففى حالة الثراء قـد يزاول فضيـلة الجود متوسطو الحال ، وهى فضيـلة تبدو على الأخص فى العطـاء أو الإنفـاق المقـترن بالغبطة من غير تبـذير فى الشئون الخاصـة ، وإن كانت هذه الفضيـلة تتضمن كذلك العزوف عن كافة مصادر الـكسب الشائنة . أما صفة الأبهة الباهرة اللامعة فلا يصيبها إلا ذوو الضيـاع الواسعة المترفون وأهل المكانة الاجتماعية الملحوظة الذين يقـوون على تقديم الضحايا العظيمة للآلهة[١] أو إعداد الموائد الفاخرة أو تهيئة الجوقات الموسيقية أو تعبئة السفن الحربية على طراز مهيب . وقد كان القيام بهذه الأمور الباهظة

= أن تحمل تعاليم أرسطو الخالصة ، وهى لهذا السبب تبرر تبريراً كافيا العبارة العامة المقتضبة عن نظرية أرسطو فى الفصل الذى ألحق به هذا الهامش ، وكذلك ماقيل بعد عن العـدالة والـكمالات العقلية والعقـل العملى .

(١) كل خدمة من الخدمات العامة المذكورة تسمى باليونانية ليتورجيـا (λειτουργία). ويطلق هـذا اللفظ كذلك على « الخدمة المقدسـة » التى يفرض على الأغنيـاء القيام بها فى مناسبة الأعياد اليونانية . وكلمة (λειτουργία) هى الأصل فى الـكلمة الانجليزية (Liturgy) بمعنى « الطقس الدينى » فى الـكنيسة المسيحية . « المترجان »

النفقـات نوعاً من الضرائب الإضـافية يفرضها على الأثرياء من المـواطنين القانون أو العرف فى أثينا وفى غيرها من البلاد . ولـكن من الجلى أنها كثيراً ما كانت تؤخذ فى حماسة على أنها فُرَصٌ للعـرض ، وكان من الواضح أن الإسراف الذى كان يتعين على صاحب الأبهة أن يتحاشاه هو التبـذير المبتذل عند إقامـة وليمة عرس فى ندوة الإنسان ، وإلباس الجوقـة الـكوميدية ثيـاباً أرجوانية ، وقد كان هذا نموذجا ممثلا بادياً فى صميم الحياة الواقعية .

وبمثل هذا رأى أرسطو أن سعى النـــاس فى طلب الشرف أو التماسهم للشهرة بوجه عام مجال بحث لفضيلة خاصـة ، وإن لم يجد لهـا اسماً بين مفردات الألفاظ الخلقية الشائعة ـ فإن لفـظ طموح واللفظ الذى يقـــابله : قَنوع ، يستخدمان فى التقـريظ حينا وفى التقريع حينا آخر ! على أن أرسطو قد وجه اهتمامه خاصة إلى تصوير موقف العقل إزاء « أعظم الخـــيرات الخارجية » التى تتمثل فى الرجل الذى أوتى العقل الناضج ، وامتاز بمـــيزات نادرة وقدر نفسه حق قدرها . مثل هـــذا السمو العقلى نوع من المجد الذى يتوج الفضيلة المدركة من حيث إنها تفـــترض على الفور مقدماً فضائل أخرى ، ذلك لأن أية رذيلة ظاهرة لن تتمشى مع درجة الميزات النادرة التى تتضمنهـــا ـ وترفع من شأن هذا السمو العقلى من الكمالات الأخرى ، فالرجل الكامل الذى يتحلى بفضيـلة العقل السامى لا يفرط فى السرور حتى ولو أضـــاف إليه الشرف العظيم رجال ذوو سمعة ، متى كان هـــذا لا يزيد على ما يستحق ، بينما هـو فى احتقاره لشأن العامة بحق ، لا يعبأ البتة بالاحترام الذى يقوم به هؤلاء الطغام نحوه . والآيات التى يميز بها أرسطو بالتفصيل رونق هـذه الحياة النبيلة شائعة طريفة للتناقض القائم بينهـا وبين المثل الأعلى فى المسيحية ؛ فالرجل الموهوب فى عقله يغلب أن يصيب ثراء ويكـون عريق المحتد ، وهو يحب أن يقـوم

بالخدمات ولكنه يستحى أن تؤدى هذه الخدمات له ، ولا يجب أن يذكره أحد بمعروف قام به غيره نحوه ، وهو يزهد فى كافة الوظائف الثانوية التى تضطره لأن يتبع غيره ، وهو يميل إلى التكاسل والتسويف فى العمل إلا حين يجد عملا عظيما ينتظره ، وهو صريح فى عداوته وصداقته على السواء ـ لأنه لا يخاف أحداً وهو فى العادة صافى السريرة سليم النية إذا استثنيت سخريته من جموع العوام ، وهو برىء من الضغينة والحقد وليس به هذر ، عديم الاكتراث بحاجات الحياة التافهة وما يتعلق بها ، لا يتملكه شعور العجب أو الثناء ، يمشى على الأرض وئيداً ، فى لهجته وقار وفى حديثه روية وتبصر .

تناول أرسطو دماثة الخلق بعد أن عالج الفضائل التى تتصل بالشرف ، ويراد بالدماثة الكمال الخلق الذى يبدو فى الاستياء المحبوس فى غير إفراط . وقد ختم أرسطو قائمة الفضائل بكمالات العِشرة والاتصال الاجتماعى والتودد أو التلطف (كوسط بين التذلل والفظاظة) والصدق والذكاء اللائق . وثمة ملاحظة تحليلية دقيقة صادقة يتضمنها هذا البيان المعروف للفضائل والرذائل تضفى عليه أهمية تعلو دائماً فوق قيمته التاريخية ، فإن هذا البيان لا يقوم ـ فيما يلوح ـ على أية محاولة جدية للنظر إلى السلوك الإنسانى نظرة استيعاب ، ولعرض نماذج للخيرية التى تتصل بمختلف نواحى الحياة ووظائفها وعلاقاتها . وقصر مجال الشجاعة على أخطار الحرب ، ومجال العفة على بعض اللذات الحسية ، إلى جانب خلو البيان من التمييز بين إنفاق المحسن وإنفاق الأنانى عند وصفه لفضيلة الجود والكرم : كل هذا يصور لنا تناوله الموضوع تناولا جزئياً وسطحياً ، وهو ما يكون عرضة على الدوام لأن ينتهى بصاحبه إلى مجرد تحليل استعمال العوام للألفاظ الأخلاقية . وليست قاعدة أرسطو

فى الفضيلة ـ وهى أن الفضيلة وسط أو حالة وسطى تقـــوم على الدوام بين رذائل تقابلها إفراطاً وتفريطاً ـ هـذه الصيغة ليست ذات قيمة كبيرة فى جعل بحثه منظما يجرى على قواعد معينة ؛ وقد كان من الضرورى من غير شك أن نبين عن الحاجة إلى التحديد والتنظيم ومراعاة القيـــاس اللازم والنسبة المطلوبة لـكى نتوصل إلى نتائج طيبـــة فى الحياة الإنسانية على قدر مماثل لما نتوصل إليه فى الإنتـاج الفنى[1] . ولـكن عبارة أرسطو عن اتصال الفضيلة بالرذيلة أتصالا كمياً مضللة حتى حين يبدو هذا الاتصال مقبولا ، وقـــد قادته هذه العبارة فى بعض الأحيان إلى مثل هذا الشذوذ الذى يبـــدو فى اعتباره مجرد الصدق وسطاً بين التفاخر والتظاهر بالتواضع .

---

(١) يلاحظ أن تعاليم أفلاطون قد أكدت هذه النقطة .

الفصل الحادى عشر

بحث أرسطو فى العدالة والصداقة والحكمة العملية

إن فضيلة العدل أو الاستقامة (δικαιοσύνη) الأصلية التى خلا منها الثبت السالف الذكر، قد خصها أرسطو ببحث مستقل، لأنه لاحظ من ناحية أن هذا الحد فى استعماله الشائع يحمل معنيين متميزين، قد اختلط أحدهما بالآخر فى نظرية أفلاطون عن الفضيلة، فهو فى معنـــاه الواسع ـ الذى حاولت أن أقترح للتعبير عنه لفظ الاستقامة، يقابل كل خرق للقانون (ἀδικία) أو (ἀνομία)، وعلى هذا يمكن أن يؤخذ اللفظ للدلالة على الفضيلة كلها منظوراً إليها من ناحيتها الاجتماعية؛ أما معنى اللفظ الضيق ـ ويكاد يعبر عنه لفظ العدالة، فإنه يقابل بنوع خاص المعاملة الجائرة أو غير العـــادلة؛ ويميز أرسطو فى العدالة بهذا المعنى الضيق بين نوعين من العدالة:

(١) العدالة فى التوزيع، وتبـــدو فى التوزيع بنسبة الاستحقاق[1] فى أموال عامة أو رصيد من الثروة أو أوسمة شرف أو أى شىء عام يمكن تقسيمه بين أفراد جماعة.

(٢) العدالة فى التعويض، وتتحقق فى القصاص من ظالم لصالح المظلوم، رداً للأضرار بقدر الخسارة التى تكبدها الأخير؛ ويذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك فيقول إن فى تبادل السلع التى تربط المجتمع بعضـــه ببعض تتحقق

---

(١) ينبغى ألا نفهم من كلة « استحقاق » معنى القيمة الخلقية، فإنها تختلف تبعا للظروف فإذا وجدت أموال عامة يراد توزيعها، يكون استحقاق كل مواطن فيها متوقفاً على قدر ما يدفعه للخزانة العامة.

العدالة متى تناسبت كمية السلعتين المتبادلتين مع قيمتهما تناسباً متبـــادلا ، فالتفوق فى النوع من ناحية يعـادله التفوق فى الـكمية من الناحية الأخرى ، ولهذه المميزات صفة التوجيه ، وإن كانت لاتهدينا إلى الحـكم على ماهية العادل من الأنصبة والخسائر والصفقات فى الحالات الفردية .

هذا بالإضافة إلى أن أرسطو حين تنـاول الموضوع الذى طالمـا نوقش فى بدء التفـكير الخلق عنـد اليونان ، وهو النظر فيما إذا كانت العـدالة طبيعية أو عرفية ، قد قرر ـ أرسطو ـ وجود مزاج من كلا العنصرين فى « العدالةالمدنية » ، كما تتمثل فى إقرار الحقوق التى منحها القـانون لمواطنى ولاية دستورية ، إذ أن تحديد مثل هذه الحقوق تحديداً كاملا يقتضى إقـرار كثير من التفـاصيل التى تركتها العدالة الطبيعية بغير تحديد . على أن أرسطو لم يحـــاول الفصل بين العنصرين فصلا بيناً ، أو أن يضع قواعد دقيقة للعدالة الطبيعية التى منها تستمد الحقوق الطبيعية التى تـكون لأفراد ولاية نظمت تنظيما عادلا . ومهما يكن من شىء فقد لاحظ أرسطو الافتقار إلى الإنصاف كنوع من العـدالة يفوق ذلك الذى يتحقق بالتزام حرفية القـانون ، ويسود هـذا الإنصاف القوانين بحق ، حيث لا يجـدى التطبيق الحرفى لأوامر القـانون فى حالات خاصة مجهولة من قبل ويفشل فشلا ذريعاً فى تحقيق الغرض منه .

وهناك نقص يسترعى انتباه القـارىء الحديث فى بحث أرسطو للفضيلة ، وهذا النقص هو أن الإحسان أو فعل الإيثار الجميل لا يُعرف إلا فى صورة غامضةمن صور الجود الناقصة . ومهمايكن من شىء فإن هذا القصور يؤيده بعض التأييد بحث منفصل حول صلات الود الطيب التى تؤلف بين النـاس بعضهم والبعض الآخر ؛ ولذا لم يكن هذا الود المتبادل فضيلة بالمعنى الدقيق فهو عنصر ضرورى للخير الإنسـانى ، كرباط يؤلف بين أفراد الأمة ، فهو « يهم المشرع

أكثر مما يعنى العدالة نفسها ، وهو فى صورته الضيقة المركزة التى يطلق عليها بنوع خاص اسم الصداقة ، لازم بالضرورة ليكمل سعادة الفيلسوف فضلا عن غيره ، وأساس الصداقة هو إدراك الخيرية إدراكا متبادلا . حقيقةً هناك صلات معروفة بهذا الاسم تقوم على مجرد « المنفعة » أو « اللذة » ولكن هذه العلاقات تنقصها الخاصة التى تميز الصداقة الصحيحة عن غيرها وهى « الرغبة فى تحقيق الخير للغير من أجل هـذا الغير » وعلى هذا فالصداقة الصحيحة لايمكن أن تقوم إلا بين الأخيار الذين تتم هذه الصداقة سعادتهم بتوسيع وعيهم بالحياة ـ وهو خير فى ذاته ـ عن طريق المشاركة الوجدانية : ولا سيما وأنها تمنحهم أكثر مما تمنحهم الفضيلة متعة التأمل فى الأعمال الجليلة باعتبارها شيئاً يتصل بهم . وأيا ماكان الأمر فقد ألحق أرسطو بهذا البحث المثالى فى أسس الصداقة بحثاً تجريبياً فى الظروف الطبيعية للمحبة الإنسانية ، فأدرك ـ على سبيل المثال ـ أن المحبة فى حالة العلاقة الأبوية تنشأ عن إحساس شبيه بالوحدة العضوية لحب الوالد لابنه نوع من امتداد حب الذات .

انتقل أرسطو من دراسة الكمالات الخلقية إلى تحليل الفضائل العقلية ، وقد كانت أهم نقطة فى هذا الصدد تحديد العلاقة بين نوعين من الحكمة مزجهما أفلاطون فى فكرة واحدة ، هما الحكمة النظرية (σοφία) والحكمة العملية(φρόνησις). وهو يعتقد ـ فيما أشرنا من قبل ـ أن الحكمة النظرية لاتهدينا إلى تحديد المسائل الخلقية ، ومع ذلك فهى بمعنى ما تعتبر حكمة عملية من حيث إن مزاولتها تعتبر أسمى صور النشاط الإنسانى ؛ إنها لاتصف الخير الإنسانى ولكنها تقوّمه وترفع شأنه ، أما الحكمة العملية فإنها متضمنة فعلا فى الكمال الخلق كما سبق وصفه ، إذا كنا نفترض وجود هذا الكمال . ذلك لأن الحكمة العملية مطلوبة فى أى حالة جزئية لتقرر ذلك التحديد المناسب

للوجدان والعمل اللذين تتألف منهما الفضيلة الكاملة ، ولا يتسنى إدراك هذه الحكمة بعيداً عن الكمال الخلقى . ونحن لا نعتبر الإنسان حكيما من الناحية العملية لمجرد أنه أوتى مهارة عقلية قد تبدو عند رجل شرير ؛ والحكيم فى عرفنا لا يكفى أن تتوافر فيه المهارة فى اختيار الوسائل المؤدية إلى تحقيق غاياته ، فإن غاياته ينبغى أن تختار بدورها اختياراً سليما . وأيا ما كان الأمر فإن من العسير أن نكوّن فكرة عامة متميزة عن القياس العملى الذى تصور أرسطو عن طريقه الفعل الصحيح محدداً تحديداً عادياً . والواقع أنه لم يكن ميسوراً له أن يوضح هذه الفكرة من غير أن يُظهر الخلاف الشديد بين رأيه فى الفعل المساير للعقل والرأى العام ومزاولة بنى البشر . والاستدلال الذى يتطلبه رأيه فى السلوك الفاضل ، كان من النوع الذى تكون فيه مقدمته الكبرى معبرة عن خاصة مميزة لفضيلة ما ، وتبين مقدمته أو مقدماته الصغرى عن أن مثل هذه الخاصة تلتمى إلى نحو معين من السلوك فى ظروف معينة ، إذ أن أرسطو يعتقد أن من الضرورى للسلوك القويم أن يتضمن غايته فى ذاته وأن يختار لذاته . ولم يفُته أن يلاحظ أن الاستدلالات العملية ليست فى العادة من هذا النوع ، ولكنها تنصب بالأحرى على أعمال تعتبر وسائل لتحقيق غايات بعيدة . وهو فى الواقع يؤكد هذا على أنه خاصة من خواص الحياة العملية أو السياسية ، عند ما يريد أن يدلل على أنها أحط من حياة النظر العقلى المجرد . ومع أن الذوق العام يسلم بأن الفضائل أعظم الخيرات ، فإنه من غير شك يتصور الحكمة العملية كما تمارس خاصة فى تقديم هذه الخيرات الدنيا التى أغفلها أرسطو بعد أن أدرك وجه الحاجة إليها أو منفعة مزاولتها لتحقيق الخير الإنسانى . ونتيجة هذا أننا حين نحاول أن نشرح فكرته عن

الحكمة العملية فى جلاء ، نجد أنفسنا مترددين دواما بين الفكرة العـــامة التى لم يرفض التسليم بها فى وضوح والفكرة التى يتطلبها شرح مذهبه الأخلاقى كمفتاح له .

الفصل الثاني عشر

نظرية أفلاطون وأرسطو في الإرادة

وثمة ناحية أخرى تبدو فى نظر القارىء الحديث على صورة مبهمة فى جملتها ، هى رأى أرسطو فى علاقة العقل بالفعل الخلقى ، ونعنى بها مسألة الإرادة الحرة ، وفى وسعنا أن نقول بصدد هذا الموضوع إن كلا من أفلاطون وأرسطو قد اضطرته دراساته السيكولوچية إلى أن يبشر تبشيراً ضمنياً بالنظرية التى تقابل النظرية التى اعتنقهـا فى وضوح ورغب فى تأييدها . وقد كان كلاهما شديد الرغبة فى مقاومة الجبرية وإبطالها ، لأنهـا تمثلت أمام كليهما مبرراً خطراً لارتكاب الرذيلة ، ولكن مذهبهما السيكولوچى لايدع مجالا للتروى فى اختيار الشر المدرك على أنه كذلك، وهو النموذج الرئيسى البارز للإرادة الشريرة فى نظر الشعور الخلقى فى المسيحية . ومن ثم أخفق كلاهما بالضرورة فى محاولاته التى بذلهـا ليلقى بها على عاتق الآثم التبعة الكاملة والنهائية لما ارتكب من آثام . وقد رأى كل منهما أن حالات العقل الوحيدة التى يمكن اعتبارها مقدمات مباشرة للأعمال الشريرة هى :

(١) سيادة الدافع اللاعاقل الذى يطغى على الحكم المساير لمنطق العقل أو التهيؤ للعمل بغير روية وتبصر .

(٢) الاختيار الخاطىء للشر الذى يبدو فى مظهر الخير .

وفى كلتا الحالين يبدو الفعل ـ فيما يقول هذان الفيلسوفان ـ فى صورة « العمل المحتوم » الذى لا مناص من وقوعه ، قد أدت إليه ـ فيما يقول أفلاطون فى وضوح ـ أسباب سابقة فى الزمان على الإرادة الشريرة . ومن

الحق أن نقول إن أفلاطون قد بذل جهـــداً مضنياً حتى يبعد هذه الحتمية من مجال التعليل الأقصى للرذيلة . وفى التعبير عن نظريته تعبيراً نصف خيـــالى أو شبه شعبى ـ كما نرى فى القصة التى اختتم بها جمهوريته أو ما كتبه فى كتـاب النواميس ـ يقرر أفلاطون مؤكداً أن كل نفس جزئية تحمل كل تبعـات سلوكها الشرير . ولـكنه فى تحليله العلمى للفعل الإنسانى ، عزا هـــذا السلوك على الدوام إلى العقل الذى يحده الخير المتوقع ، أو إلى الهـــوى أو الشهوة فى معارضتها العمياء أو المهوشة لحكم العقل . وسيـادة العقل الناقصة فى الحـــالة الأخيرة ، يفسرها تماما التـكوين الأصـــلى للنفس المضطربة والتـــأثيرات الخارجية التى شكلت تطورها[1] ؛ ومثل هذا يقال فى الاختيار الذى يعزوه أرسطو إلى أفعال رجل شرير ، فإن اختيـــاره لا ينفى أنه قرر فى جزم أن يقـــوم بأعماله الشريرة من حين إلى حين بما تهيأ له من خلق وما يخضع له من تأثيرات خارجية ، ومن ثم فإن هذا الاختيـار لا يبلغ مرتبة التصرف الحر من كل قيد بمعناه الفلسفى الحديث . ورجل أرسطو الشرير يهدف لا محـالة ـ فى أى وقت ـ إلى ما يبدو فى نظره خيراً ، متى كان يقوم بالفعل مدفوعا بغرض مقصـــود ومهما كان هـــذا الأمر خداعا مضللا فهو لا يملك السيطرة عليه ، وقـد نسلم بمـا يؤكده أرسطو من أن سلوكه السيء الســـابق هو الذى صور له الشر فى صورة خير : ولـكن هذه الحجة لا تبدو قوية إلا حين نوجه اهتمامنا إلى هذا

---

(١) ينبغى أن نقول مع هذا إن التناقض الذى أجده فى نظرية أفلاطون فى أصل الإرادة الشريرة لا يتصل إلا بالجانب الأخلاقى فى نظريته ، ولا ينتمى إلى جانبها الإلهى . وليس ثمة صعوبة تشبه هذه الصعوبة فى التسليم بالرأى القائل بأن الوجود المحض للفـكر العـام الخالد الذى وحد بينه وبين الوجود الإلهى أفلاطون ــ وأرسطو من بعده ــ لايمكن أن ينطوى على شر ولا أن يكون علة له . وعلى هـــذا ينشأ الشر كلية عن الظروف المحتومة للوجـــود الحسى الملموس . والذى أنازع فيه ليس إلا القول بأن أفلاطون لا يستطيع أن يعتـبر الشر صادراً عن نفس فردية أياً كانت .

السلوك السيء السابق ونتحرى علته ، لأن هذا السلوك فيما يرى أرسطو يجب - إن كان مقصوداً - أن يوجه بالمثل نحو غاية خيرة فى الظاهر إن لم تكن خيرة فى الواقع . ويجب أن يعزى هذا المظهر إلى فعل خاطىء سابق على على الإثم ، حتى أن حرية الإرادة تتلاشى كالسراب ، إذا نكصنا بسلسلة الأفعال المقصودة إلى بدايتها ، ولا يمكن أن تبقى هذه الإرادة الحرة وتحيا فى مجال ما . وإذا قيل - كما يحتمل أن يقول أرسطو - إن الرذيلة فى بدايتها ليست إلا مجرد انسياق دافعى وأنها تصبح مقصودة بالتدريج كما تتكون العادات السيئة عند الإنسان ، لظل أيسر على الباحث أن يكشف عن عجز دراسات أرسطو السيكولوچية عن أن تمدنا بمبرر فلسفى يبرر آخر الأمر إلقاء تبعة الأفعال الشريرة التى تنشأ عن الدوافع الملقاة على عاتق مرتكب هذه الأفعال ، لأن أرسطو حين عرض لتحليل حالة العقل عند ارتكاب هذه الأعمال ، فسرها برغم علمه بأنها أعمال شريرة ، بأن المعرفة فى مثل هذه اللحظات لم تكن حادثة بالفعل فى العقل ؛ فتضاءلت بفضل الشهوة أو الهوى إلى حالة من الاستكانة والدعة .

الفصل الثالث عشر

انتقال الأخلاق إلى الرواقية

نستطيع أن نقول إجمالا إن من المحتمل ألا يكون هناك بحث متقن إتقان البحث الذى وضعه أرسطو عن علم الأخلاق ، وهو يتضمن تفكيراً سليما دقيقاً ومع ذلك فأنه يترك فى نفس القارىء أثراً قويا جداً لعمل ناقص مشتت . وقد ذكرت هـذه الملاحظة عسى أن ندرك على وجه أتم أن الأثر الذى كان لمذهبه خلال القرون الخمسة التالية لمماته كان ضئيلا، إذ كانت المدارس التى نشأت عن فلسفة سقراط لاتزال تهيمن على الثقافة اليونانية الرومانية ، وهذا بالقياس إلى ماكان لمذهبه من تأثير مباشر أو غـير مباشر فى تكوين التفكير الأوربى الحـديث .

وما من شك فى أن التأثير المحدود الذى كان للمشائين [1] ـ كما كان يسمى تلاميذ أرسطو ـ يرجع إلى سمو النظر العقلى المحض الذى مـيز فلسفة أرسطو الأخلاقية عن سائر المذاهب الأخرى التى تلتها ، والذى كان غريباً جداً عن الوعى الأخلاقى العام إلى حد يتعذر معه أن يصـادف قبولا عظيما فى عصر عادت فيه المقاصـد الأخلاقية إلى الهيمنة على التفكير الفلسفى ، ثم إن طريقة أرسطو بما انطوت عليـه من دقة فى التحليل قـد أبانت عن الصعوبات التى تصاحب محاولة سقراط فى التوفيق بين طموح الناس إلى الأخلاق والمبادىء التى اتفقوا على اعتبارها أساساً للتقريظ والتقريع المتبادل ، وبين القواعد التى

---

(١) اشتق هذا اللفظ من الفعل اليونانى (περιπατεῖν) بمعنى يتمشى . وقد أطلق على تلامذة أرسطو مسايرة لعادة الأستاذ فى إلقاء دروسه وهو يمشى ذهابا وجيئة فى الطرقات الظليلة فى الجمنزيوم حيث كان يحاضر .

تنظم تفكيرهم العملي بوجه عام . وقدكان الصراع بين هذين العنصرين فى مجال الذوق العام عميقاً إلى حد تعذر معه التوفيق بينهما ، وتطلب الشعور الخلق عند الناس تعصباً شديداً يربى على مانراه عند أرسطو . إن مطالب هـذا الشعور قد استجابت لها مدرسة فرقت فى النظر إلى الحياة بين النظرة الخلقية والنظرة الدنيوية بصورة قاطعة جازمة تستهوى الخيال ، فاعتبرت الخيرية فى الحيـاة العملية أسمى مايبلغه مثلها الأعلى فى الحكمة من نتائج ومظـاهر ، ونظمت الأفكار الشائعة عن الواجب مذهباً يبدو فى صورة كاملة متسقة فى صـيغة استوعبت الحياة الإنسانية كلهـا ، وأبانت عن علاقتها بالتقدم المنظم لهذا الكون . وقد عرفت هذه المدرسة على الدوام بالمدرسة الرواقيـة ، نسبة إلى الرواق (στοά) الذى اعتاد منشئها الأول[١] « زينو » أن يعلم فيه .

زينو ٣٤٢ ؟ - ٢٧٠ ق . م

إذا نحن تتبعنا نظرية زينو الأخلاقية إلى منابعها العقلية ، لاحظنا أنهـا تنحدر عن طريق الكلبيين إلى سقراط بوجه خاص ، وإن كان فيها عنصر هام يرجع لامحالة إلى تأثير الأكاديمية . وقد واصل الرواقية والكلبية اعتناق العقيدة الأساسية التى آمنوا بها إيماناً شديداً ، وهى التى تقرر أن المعرفة العملية التى وحدوا بينها وبين الفضيلة هى حالة من حالات النفس أو تتضمن[٢] حالة من حالات النفس تكفى وحدها فى تحقيق الخير الإنسانى الكامل . وفى الحق لقدكان الكلبيون أكثر عناية بتوكيد الجانب السلبي للخير عند الحكيم

---

(١) أقول «المنشىء الأول» لأن الدور الذى قام به خريسيبوس (حوالى ٢٨٠ – ٢٠٦ ق . م) فى تنمية المذهب الرواقى كان من الأهميـة بحيث رأى البعض أنه لايقل أهميـة عن دور زينو . ويقول شاعر روى عنه ديوجنيس لايرتيوس (Diogenes Laertius) ، الكتاب السابع ، الفصل ١٨٣ : « لو لم يكن هناك خريسيبوس ، لما كان هناك رواق » .

(٢) أنظر الفقرة الخاصة بالرواقية واللذيين ، ص ١٦٩ .

وبتأييد استخفافه بصحة الجسم وقوته وزهده فى الجمال واللذة والثروة وعراقة الأصل وطيب السمعة ، بينما كان الرواقية أكثر عناية بإظهار الجانب الإيجابى للخير عند الحكيم ، فأيدوا الثقة الكريمة والهدوء الذى لا يعكر صفاءه حزن ، والمرح وانشراح النفس الذى يلازم الحكمة على الدوام أبداً . وأيا ما كان الأمر فإن هذا الاختلاف البسيط بين المدرستين لم يبلغ مبلغ النزاع بينهما ؛ ويلوح لنا أن مزاولة الكلبي لتقليل حاجات الجسم إلى أقصى حـــد من غير مراعاة للياقة العرفية ، قد اعتبرها الرواقية طريقة مؤكدة للتعبير عن التباين الصحيح بين مقاصد الفلسفة ورغبات عامة الناس - وهى طريقة وإن كانت غير ضرورية بل غير طبيعية ، إلا أن من الجائز أن يتبعها الحكيم فى ظروف خاصة [1] .

---

(١) قيل إلماماً إن المذهب الكلبى كان بالنسبة للمذهب الرواق كما كانت الرهبنة بالنسبة للمسيحية الأولى . ومهما يكن من شىء فلا ينبغى أن نمضى فى هذا التشابه بعيداً ، إذ أن الرواقية المتطرفين لا يعتبرون فيما يلوح — النزعة الكلبية طريقاً صحيحاً ويعتقدون أنها « طريق مختصر إلى الفضيلة » وأن الكلبى الذى يصبح حكيما يظل مقيما على نزعته الكلبية . ونلاحظ أن أبكتيتوس (Epictetus) يطلق اسم الكلبي على سقراط وأبطال الأخلاق الآخرين .

الفصل الرابع عشر

المذهب الرواقى

الحكيم الهادىء الذى لاينفعل ـ مذهب الرواقية فى الحرية والخير

مم تتكون إذن هذه المعرفة أو الحكمة التى ترد المرء إلى الحرية والكمال؟ لقد كان الكلبية والرواقية على اتفاق فى أن أهم وظائفها التى تميز تمييزاً جوهرياً بين الحكيم وغيره، تقوم فى العلم بأن الخير الوحيد للإنسان يتوقف على هذه المعرفة أو الحكمة ذاتها. وعلينا أن نلاحظ أنهم لم يتصوروا ـ كما لم يتصور سقراط من قبل ـ أن المعرفة الصحيحة للخير ممكنة من غير أن تتحقق فى حياة خيرة، مع أنهم كانوا يعتقدون أن استمرار مثل هذه الحياة أمر لاقيمة له، وأن كمال الخير الإنسانى يمكن أن يتوصل إليه أى فرد تحقق فيه كمال الحكمة حتى ولو للحظة من الزمان. وهكذا عاد الرواقية إلى موقف سقراط بعد أن انحرفوا عنه الانحراف الذى لاحظناه فى تفكير أفلاطون وأرسطو؛ وهذه ظاهرة تسترعى النظر، وهى تعزى إلى اهتمام دراساتهم السيكولوجية بالوحدة الأساسية للنفس العاقلة التى تعتبر مصدر العقل الإنسانى الواعى، هذا الاهتمام الذى حال بينهم وبين التسليم بتحليل أفلاطون لمنابع مثل هذا العمل وردها إلى قوة أحسن ضبطها وقوى أخرى يعوزها الضبط. وقد اعتقد الرواقيون أن مانسميه هوى هو حالة مرضية مضطربة للنفس الناطقة تتضمن حكما خاطئاً بصدد ما ينبغى طلبه أو الإعراض عنه. ومن المحقق أن الحكيم الصادق يتحرر من مثل هذه الأخطاء التى تنشأ عن الهوى، وسيكون من غير شك شاعراً بنداء الشهوة الحسية،

ولكنه لن يُخدع فيفترض أن غرضها الذى ترمى إليـــه خير فى الواقع ، وإذا التزمنا الدقة فى التعبير قلنا إنه لن يستطيع إذن أن يأمل فى بلوغ هـــذا الغرض أو يخشى افتقاده طالما كانت هذه الانفعالات تتضمن فكرته باعتباره خيراً . وبمثل هذا نقول إنه وإن كان كغيره من الناس عرضـــة لأن يكابد آلام الجسم فإن ذلك لا يعكر صفو نفسه ولا يقلق هدوء عقله ، كما أن أمض آلامه لا يعكر صفو اعتقاده القوى بأن هـــذه الآلام لا تؤثر فى نفسه المسايرة لمنطق العقل ، كما أن المطامح الأخرى التى تثير فى العادة آمال النـاس ، وتهيج مخاوفهم وتهز نفوسهم غبطة أو حزناً ، لا تؤدى عند الحكيم إلى هـذه الحـالات النفسية ، لأنه لا يستطيع أن يحكم عليها بأنها خـير أو شر ؛ ومن ثم فلا يجوز أن نعتبر الحكيم كائناً مجرداً من كل انفعال . وهنـــاك حالة ابتهاج فى غير إسراف للوصول إلى خير حقاً ، هى حركات ميل أو نفـــور مما يرى العقل إيثاره[1] أو إغفاله ، وهو ما يجوز أن يقع لأحكم النـــاس . ولكن الأهواء التى تتحكم فى العقول البشرية العـــادية لا تستطيع أن تؤثر فيـــه ؛ بيد أن متأخرى الرواقية على الأقل قد فطنوا إلى أن مثل هـــذا الحكيم الذى لا يهيج ولا ينفعل يتعـــذر وجوده بين البشر ؛ وقد ألمعوا إلى أن العصور القديمة ربما عرفت بطلا أو بطلين من أبطال الأخـلاق الذين حققوا هذا المثل الأعلى ، ولكنهم رأوا أن جميع الفلاسفة ـ فيما خلا هـذين ـ كانوا على مجرد نزوع نحو هـــذا المثال . ومهما يكن من شيء فإن تسليمهم بذلك لم يقلل على أقل تقدير من صرامة مطالبهم فى الولاء المطلق لنـــداء الحكمة الخاص . وقد اعتقدوا أن توكيد قيمتهـا الذاتية الفريدة صـفة لازمة لأولئك

---

(١) للتمييز بين « المفضل » و « المأثور » و « الخير » أنظر الصفحـــات ١٦٤ ، ١٦٥ .

الذين بلغوا هــذه الحكمة[١]. وبغير هذا التوكيد لا يمكن لعمل ما أن يكون بحق مسايراً للحكمة أو الفضيلة، فكل ما لم ينشــأ عن المعرفة يكون مبعثه الخطيئة، والتمييز بين الصواب والخطأ مطلق لا يحتمــل التدرج؛ فجميع الآثام تتساوى فى شريتها، ومن نكث بأقل حكم فى القانون فقــد أذنب فى حق القانون كله. وبمثل هذا نقول إن الحكمة كلها متضمنة ـ على نحــو ما ـ فى أى عرض لمظاهــر الحكمة التى تتميز فى العادة باعتبارها فضــائل فردية؛ وفى التصنيف يبــدو أن الرواقية قد اتبعــوا بوجه عام تقسيم أفلاطون الرباعى كأساس لمهاجهم[٢] على أقل تقدير. وســواء أكانت هذه الفضــائل مميزة تمــييزاً جازما أم لم تكن إلا نفس المعــرفة فى صور مختلفة من العلاقات، فإن هذه مسألة دقيقــة يبدو أن الرواقية لم يكونوا على اتفاق بصددها.

مذهب الرواقية فى الحرية والجبر

وإذن فهل تعتبر هذه المعرفة النادرة التى لا تقــدر بثمن شيئاً فى طوق الإنسان أن يناله، أو هل تعتبر زلات الإنسان غير اختيارية حقاً؟ هنــاك خطر واضح يتهدد التبعة الخلقية يتضمنه المذهب الذى يقــول إن الرذيلة لا تجىء اختياراً، وهذا القول يبدو نتيجة طبيعية لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة، ومن ثم فإن أرسطو قد حاول ـ على نحو ما رأينــا ـ أن يدحض

(١) لم يكن الرواقية على اتفاق تام بصدد ثبات الفضيلة وعدم تغــيرها متى حققها إنسان ما، ولكنهم كانوا على اتفاق فى أنها لا تفقد وتضيع إلا عند فقدان العقل نفسه.

(٢) يظهر أن تعريفات الرواقية للفضائل الأربع قد تباينت كثيراً، فقــد عرف زينو ـ فيما يقول بلوتارخ ـ العدالة والعفــة والشجاعة على أنها حكمة «فى الأشياء التى توزع» و«الأشياء التى تختار»، و«الأشيــاء التى تحتمل»؛ وهــذه العبــارة يمكن فهمها على أنها تعبر باختصار عن رأى المدرسة العام.

هذه النظرية . غير أن محاولته لم تؤد إلا إلى الكشف عن تعذر الهجوم على هذا التناقض الظاهري ، طالما كان من المسلم به أن أحداً لن يستطيع القيام بعمل عن غرض مقصود عكس ما يبدو له أفضل من غيره . واختلاف أرسطو عن سقراط لم يؤد به إلى حد انكار هذا الرأى ، بينما كانت المشكلة تبدو أوضح من ذلك عند الرواقية الذين عادوا إلى موقف سقراط الأصلى . وفى الحق إن الفيلسوف الذى يعتنق الرأى الذى يقول إن الفضيلة فى جوهرها معرفة ، عليه أن يختار بين رأيين متناقضين فى الظاهر : فهو إما أن يعتبر الرذيلة لا إرادية أو أن يؤكد أن الجهل اختيارى . والوجه الثانى لهذه المعضلة أقل خطراً على الأخلاق على أى حال ، ومن أجل هذا اختاره الرواقية ، ولكنهم لم يبلغوا بعد نهاية حيرتهم ، إذ بينما نراهم وقد انساقوا على نمط واحد من التفكير إلى أقصى حد فى مجال الإرادة الإنسانية ، نرى أن رأيهم فى الكون الطبيعى يتضمن بالمثل مذهباً كاملا فى الجبر . فكيف يمكن أن يكون الشرير مسئولا عن أعماله إذا كانت رذائله قد قدرت من قبل وتحتم وقوعها ؟ يجيب الرواقية على هذا السؤال بقولهم إن الخطأ الذى يعتبر جوهر الرذيلة اختيارى بحيث يمكن اتقاؤه لو آثر الناس استعمال عقولهم . وليس من شك فى أن استعمال الإنسان لعقله استعمالا مثمراً على هذا النحو ، يقوم على قوة فطرية وصرامة[1] باطنية فى نفس الإنسان ؛ ولكن من المظنون أن تكون التبعة الخلقية قد سلمت إن كان العمل الخاطىء قد صدر عن الإنسان نفسه وليس عن أية علة خارجية أخرى .

---

(١) ومن ثم فإن أتباع المدرسة ، دون أن يرفضوا تعريف الفضيلة بالمعرفة ، قد عرفوها بأنها « عزم وقوة » ، وقد أدرك الرواقية هذه القوة إدراكا ماديا باعتبارها ضغطاً معلوما من الأثير أو الروح الدقيق الذى كان فى رأيهم جوهر النفس ـ أنظر هامش (١) ص ١٦٣ .

الفصل الخامس عشر

نظرية الرواقية فى الحكمة والطبيعة

قطعنا بكل ما أسلفنا مرحلة يسيرة فى معرفة معنى الحكمة العملى عند الرواقية ، فكيف نتجاوز هذه الدائرة المجدبة لنؤكد :

١ ـ أن الحكمة هى الخير الوحيد ، وأن انعدامها هو الشر الوحيد ،

٢ ـ أن الحكمة هى معرفة الخير والشر ؟ وكيف نهتدى إلى منهج نقرر به خواص السلوك المستقيم ؟ لقد لبث أصحاب المذهب الكلبي والرواقى مفتقرين إلى مثل هذا المنهج ليتموا نظريتهم ، إذ أن كلتا المدرستين لم تكن مستعدة للقول بأن الفعل الذى يعتزم الحكيم عمله عمل محايد [1] بشرط ألا يقدم على فعله إلا بعد اقتناع تام بحياده . وأيا ما كان الأمر فإن الكلبيين ـ فيما يبدو ـ لم يبحثوا هذا الافتقار إلى المنهج بحثاً فلسفياً ، وقد قنعوا بأن يريدوا بالفضيلة ما يقصده الرجل العامى إلا من حيث إن معنى الحياد الذى ذهبوا إليه قد أدى بهم إلى رفض بعض الأحكام المبتسرة والسنن التى تلقوها عن غيرهم . ولم يقتصر الرواقية من ناحية أخرى على أن يضعوا مذهباً ضافياً فى الواجبات ـ أو كما كانوا يسمونها : الأشياء المناسبة الصالحة [2]

---

(١) أحيا الرواقية رأى سقراط فى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل . ثم اعتبروا الأفعال بريئة عن الخير والشر ـ على الحياد ، فلا هى خير ولا هى شر فى ذاتها ولكنها تصبح خيراً أو شراً بالقياس إلى الغاية التى تهدف إليها (كما أشرنا فى هامش سابق لنا) ، بل تصبح كذلك يوم تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلى . « المترجمان »

(٢) ربما كانت كلمة «واجب» فى معناها الحديث مضللة على اعتبار أنها ترجمة لكلمة (καθῆκον) ، إذ أن الفعل الذى يوصف بهذا الوصف ليس «فعلا صائباً »(κατόρθωμα) ، إلا إذا أدى إلى فعله باعث صائب ، أى فى حالة من حالات العقل المتمشية مع التفكير المحض ، وإلا كانت صلاحيته أو ملاءمته مجرد مظهر خارجى .

(καθήκοντα) لكافة فرص الحياة ومناسباتها ؛ بل إنهم اهتموا بالإضافة إلى هذا باستيعابها تحت قاعدة عامة . وقد اهتدوا إلى هذه القاعدة بإظهار المعنى الإيجابى لفكرة الطبيعة التى استخدمها الكلبي بوجه خاص بطريقة سلبية كلفظ مقابل للقوانين العرفية (νόμος) التى حررته منها معرفته . وحتى فى هذا الاستعمال السلبى للفكرة نلاحظ ضمنا أن نزعات الإنسان النشيطة مهما كانت طبيعية بمعنى أنهـا مستقلة عن العادات الاجتماعية والقوانين العرفية وغير مشوبة بالفساد ، فإنها تؤثر فى أعماله الخارجية كل التأثير . ولكن اعتناقهم القول « بالعيش وفاقا للطبيعة » كقاعدة إيجابية عامة للسلوك الخارجى ، يعزى فيما يلوح إلى تأثير تعاليم الأكاديمية فى زينو . ومهما يكن من شىء فمن أين يكون للشىء الطبيعى هذا السلطان ما لم تكن الطبيعة نفسها ـ وهى الخلق المنظم الذى يعتبر الإنسان جزءاً منه ـ معقولة نوعا ما ، وتعبيراً أو تجسيما للقانون والحكمة الإلهية ؟ إن فكرة العالم كما نظمها التفكير الإلهى وجعلها صالحة ملائمة كانت شائعة فى صورة ما فى جميع المذاهب الفلسفية التى نظرت إلى سقراط كمؤسس لها ، وقد انتهى شطر كبير من هذه المذاهب إلى الرأى الذى يقول إن هذا التفكير الإلهى هو الوجود الحقيقى الوحيد فى هذا الكون . وهذه النظرية التى تقرر وحدة الوجود تتسق كل الاتساق مع نظرية الرواقية فى الخير الإنسانى ، ولكن إخفاقهم فى تصور المادة تصوراً مثالياً قد اضطرهم إلى أن يدخلوا على وحدة الوجود عنصراً مادياً ، مستعينين فى ذلك بقدر كبير بمذهب قديم لهيراقليطس ، فتصوروا التفكير الإلهى وظيفة لجوهر أولى أنقى ما يكون مادة ، وهو أثير دقيق نارى مضطرم . وقد كان الرواقية يعتقدون أن العالم الطبيعى (الفيزيقى) قد نشأ عن زيوس كما كانوا يتصورونه ، وهذا فى الحقيقة تعديل لجوهره الأبدى الذى يسمو

إليه العالم ويستغرقه إلى أقصى حد [١] ، وفى أثناء ذلك تتخلله كله قوة التكييف فى روحه الإلهى ، وينظمه أكمل تنظيم قانون عالم الغيب . وهم يرون أن العالم ـ باعتباره إلهياً بالضرورة على هذا النحو ـ كامل باعتباره كلا ، وكل نقص يبدو فى أجزائه لا بد من النظر إليه على أنه زائل فى نظر ذلك العقل الأسمى الذى « يعرف كيف يسوى الناقص وينظم المضطرب المهوش ويعتبر غير المحبوب عزيزاً » [٢] . ولهذه النظرية الإلهية فى تصور العالم الطبيعى تأثير مزدوج على البحث الخلقى عند الرواقى ، فهى أولا قد أمدت اعتقاده الأساسى بكفاية الحكمة للخير الإنسانى من كل وجه بأساس من أسس الحقيقة الكونية ، وزودته بجو من العاطفة الدينية والاجتماعية ، فأصبح ينظر إلى مزاولة الحكمة على أنها الحياة الصافية النقية لهذه الذرة من الجوهر الإلهى الذى كان فى الحقيقة « الإله فى باطنه » . إن العقل الذى قال الرواقى بسموه وتفوقه هو العقل الذى تهيأ للإله زيوس ولسائر الآلهة وتوافر للأناسى المسايرين لهذى المنطق بدرجة لا تقل عن درجة توافره لهذا الرواقى ؛ إن توافر هذا العقل لفرد ما هو الخير العام لكل كائن ناطق من حيث هو

---

(١) هذا الجوهر الأولى فى مظهره المادى ، قد تصوروه فى الأصل على أنه جسم مرن إلى حد كبير ، وكان المفروض أن هذا الجسم يصبح بالتكثيف المتتابع مفرقا إلى أجزاء مختلفة الكثافة والضغط وهى العناصر الأربعة . أما الفروق الأخرى فى صفات المادة كما عرفناها بالتجربة فقد قيل إنها تعزى إلى وجود تيارات أثيرية فى الأرض وفى الماء تختلف فى الضغط (أو ـ فى بعض الأحوال تكون تيارات نارية أو هوائية والنار والهواء عنصران أندر وأكثر ليونة) . وقد أدركت هذه التيارات الأثيرية عن طريق ما يبدو لنا خلطا غريباً من الأفكار على أنها قوى تمسك ضروب المادة بعضها إلى بعض ، أو هى ـ بتعبير أرسطو ـ نفس الصور التى تكون شتى أنواع المادة باعتبار أنها مختلفة .

(٢) هذه العبارة مقتبسة عن نشيد دينى يعزى إلى إكليانثيس (Cleanthes) الذى تزعم المدرسة الرواقية بين زينو وخريسيبوس .

كذلك ؛ « فإن الحكيم لايستطيع أن يمد أصبعاً مداً صائباً من غير أن يفيد بذلك سائر الحكماء » لا ، بل إن من الممكن أن يقال إنه « ينفع زيوس بقدر ما ينفعه زيوس » . ونظراً لهذه الوحدة فى عقل الكائنات الناطقة – فيما أتصور – قد أتيح للأصدقاء أن يكونوا « خيرات خارجية » للحكيم ، كما اعتبر إنجاب طفل صالح خيراً ، وهذه الفكرة نفسها قد استُغلت فى تنسيق العناصر العليا والدنيا فى الحياة الإنسانية ، إذ حتى فى الجانب الفيزيقى أو اللاناطق فى الإنسان – كما رُكِّب فى الأصل – يجوز أن نرى فيه دلالات بينة على القصد الإلهى ؛ وهو أمر يوكل تحقيقه تحقيقا واعياً إلى إرادته العاقلة ؛ حقيقة نلاحظ فى أول مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية قبل أن يتم نضج العقل ، أن الدافع الطبيعى الذى لم يتطرق إليه الفساد بعد هو الذى يقوم بإنجاز ما يقوم به العقل بعد ذلك . وعلى هذا فالاصطلاح الذى يقول « عش على وفاق الطبيعة » نجد عند تطبيقه على الإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً ، أن فى الإمكان أن يحمل على وجهين : أن قيادة هذا العقل هى السيطرة والسيادة كما يبين عن الطريقة التى بها تزاول هذه السيطرة من الناحية العملية ، فإن فى الإنسان – كما فى غيره من سائر الحيوانات الأخرى – منذ اللحظة التى يولد فيها دافعاً طبيعياً يحمله على المحافظة على ذاته وحفظ كيانه الجسمانى فى نقاوته الأولى . ولما أخذ العقل فى التطور وأدرك ذاته باعتبارها خيره الوحيد لبثت الغايات الأولى للطبيعة وما يرفع من شأن هذه الغايات هى الأغراض الخارجية التى يهدف إليها العقل . إن لهذه الغايات قيمة خاصة (ἀξία) ، بها يكون إيثارها (προηγμένα) ورفض أضدادها (ἀποπροηγμένα) ؛ والواقع أن فى مزاولة مثل هذا الإيثار والرفض مزاولة لائقة ومناسبة يمكن للحكمة أن تتجلى فى مظهرها العملى . وبهذه الطريقة دخلت كل الأشياء أو معظم الأشياء

التى تعتبر خيرات ـ كالصحة والقـــوة والثروة والسمعة[١] ونحوها ـ دخلت مجال اختيار الحكيم ، وإن كان خيره الحقيقى ما زال قائماً فى حكمة الاختيار وحدها وليس فى الشيء المختار الذى يصطفيه ، مثله كمثل ضـــارب القوس يهدف إلى عين الثور فغايته ليست فى إصابة الهدف نفسه ، بل إظهار مهارته فى إصابته[٢] .

وفى وسعنا أن نوضح التمييز الذى أسلفنا بيانه بالإشـــارة إلى نقطة فى التعاليم العملية عند الرواقية يحار لها المحدثون من أهل الدراســـات ، تلك هى تشجيعهم للانتحار ، فإن هذا التشجيع يبدو لأول وهـــلة غير متسق مع فضيلة الشجاعة التى أولوها ثناءهم ، وغير مساير لاعتقادهم فى تنظيم العـــالم فى ضوء العناية الإلهية ، فالناس ينقادون للانتحار عادة مساقين بشقوة الحياة وبؤسها ، ولكننا نتساءل : كيف يمكن للحكيم وهو الذى يعتقد أن الألم ليس شراً ، أن يحمل على التخلى عن الوظيفة التى أقامه فيها العقـــل الإلهى ؟ وجواب هذا السؤال هو : إذا لم يكن الألم شراً فالإنسان فى حـــل من رفض احتماله متى كان من الممكن الحصـــول على حالة الخلو من الألم ، ثم إن الحياة من ناحية أخرى ليست خيراً فى عرف الحكمة ، ومع أن الناس يؤثرون فى العادة المحافظة عليها فقد تجد حالات يتلقى فيهـــا الحكيم دلالات طبيعية

---

(١) يظهر أن الرواقية قد اختلفوا فى نظرتهم إلى «السمعة الطيبة» (εὐδοξία)؛ ففى أول الأمر عند ما كانت المدرسة تحت تأثير المذهب الكلبى أقروا جهراً بعدم وجود فرق بين السمعة الخارجية والسمعة الداخلية ، وتركوا المسألة نهائياً للذوق العام واعتبروا السمعـة الطيبة من الأشياء المفضلة التى يؤثرها الإنسان .

(٢) يظهر أن هذه المقارنة قد اختلف تطبيقها باختلاف قائليها من الرواقيـة ، ولكن يخيل إلى أنها عدلت بحيث أصبحت صالحة لتصوير النظرية الهـامة التى توخيت أن أربطها بها . ونستطيع أن نستنتج من شيشرون (فى الغايات فى الكتاب الثالث) أنهـا استعملت هذا الاستعمال عند بعض أتباع المدرسة على أقل تقدير .

لاتخطىء ، تشهد بأن الموت أفضل من الحياة ؛ ويرى الرواقية أن مثل هـذه الدلالات تبدو فى حالات البتر والأمراض المستعصية الشاقة وغيرها من الكوارث ، بل حتى فى حالات الألم الممض ، وعندما تلوح فى جلاء تكون الحكمة والقوة فى الاهتداء بهدى هذه الدلالات التى تقدمها الطبيعة أو ترسلها العناية الإلهية كما تتمثل فى حالات أخرى فى مقاومة مغريات اللذة ومفاتن الألم .

إلى هنا عالجنا طبيعة الفرد بمعزل عن علاقاته الاجتماعية ، ولكن من الواضح أن مجال الفضيلة كما يتصوره الناس بوجه عام ، يقوم فى مثل هذه العلاقات بوجه خاص ، وقد فطن إلى هذا تماماً الرواقية فى حديثهم عن الواجبات (καθήκοντα) . حقاً إن عرضهم للأسس الطبيعية للعدالة والدلائل التى تبدو فى تركيب عقله وبنية جسمه تشهد بأن الإنسان قد خلق للنوع الإنسانى ولم يخلق لذاته وحدها ، يعتبر عرضهم هذا أجل شطر فى آثارهم فى علم الأخلاق العملى . ومهما يكن من شىء فإننا نلاحظ هنا المعنى المزدوج الذى يحمله لفظ « طبيعى » كما يطلق على :

(١) ما يوجد بالفعل فى كل مكان أو فى أكثر البقاع

(٢) ما يمكن أن يوجد إذا نفذ التصميم الأصلى لحياة الإنسان أتم تنفيذ . ونلاحظ أن الرواقية لم يوفقوا كل التوفيق بين عنصرى هذه الفكرة ، وقد كان أرسطو يقول إن الإنسان حيوان سياسى بالفطرة ، أما النظرة المثالية التى أبدعها الرواقية عن الطبيعة ففى وسعنا أن نقول إن الإنسان كان فيها عالمياً لايحده وطن ، إذ كان استنتاجاً مباشراً من نظرية الرواقية عن الكون فى جملته أن جميع الكائنات الناطقة فى وحدة العقل المشتركة بين الناس جميعاً تؤلف بطبيعتها جماعة واحدة تخضع لقانون مشترك . وأن أعضاء هذه المدينة « زيوس » من واجبهم أن يلاحظوا الارتباطات القائمة

بينهم ، وأن يتقوا تبـــادل الأذى ، وأن يتحدوا ليدفع كل منهم الضرر الذى يحتمل أن يلحق بالآخر ؛ هـــذه نقطة بارزة فى القانون الطبيعى ، بينما كان من الواضح أن من الضرورى لحفظ المجتمع الإنسانى أن يكوّن أعضـــاؤه جماعات تربط بينها علاقات جنسية تفضى إلى إنتاج أطفـــال ، تقوم على تنشئتهم وتهذيبهم ؛ ولـكنهم فيما يبدو لم يتجاوزوا هـــذه الطبيعة فى تحديد العلاقات بين الجنسين . وتبعاً لهذا النظام نلاحظ أن جماعة الزوجات كانت مظهراً من مظاهر حكومة « زينو » المثـــالية كما كانت فى جمهورية أفلاطون. وثمة رواقية آخرون يقـــال أنهم كانوا يؤيدون ويدللون فى لهجـــة كريهة متناقضة فى الظـاهر على ما اتفق عليه الناس وما تلقوه من قانون الأخلاق الجنسية ؛ هذا إلى أن النظرية الدقيقة التى أُثرت عن المدرسة لم تعترف بحكومة أو بقوانين باعتبارها شيئا حقيقيا أو ملزما مالم تـكن من عمـل الحـكيم . إنه وحده هو الحاكم العادل والملك الحق، وهكذا تبدو «الطبيعة» كما صورها الرواقية فى خطر من أن تـكون مـدعاة للثورة كما كانت الطبيعـة عند روسو ؛ ومع ذلك فإننا نرى من الناحية العمليـــة أن هذه الناحية الثورية فى فـكرة الطبيعة قد شغلت مـكانا ثانويا فى أكثر الحالات ، وبقى قانون الجماعة المثالية القـائم على العقل فى سلام غـــير متميز عن السنن والعادات الإيجـابية لمجتمع واقعى ، والروابط « الطبيعية » التى كانت تربط بالفعـل كل فرد وعشيرته وأمته وإلى الإنسانية الجاهلة بوجه عام ، قد امدتنا بمجمل مظـــاهر العدالة الخارجية[1] .

---

(١) يبدو أن من المسلم به بوجه عام أن الحـكيم الرواقى من واجبه أن يساهم فى الحياة العـــامة مالم يعقه عائق ما . ومع ذلك فقد لاحظ نقاد المدرسة أن هذه العوائق كانت تصادف فى العادة فلاسفة الرواقية .

ثم أننـــا نجـد فى نظرة الرواقية إلى آداب الدماثة الاجتماعيـة ، وفى موقفهم حيال الديانة الشائعة ترددوا فى التوفيق بين النزوع إلى إنكار مااصطنعته الجماعة واصطلحت عليه ، والنزوع إلى توقير ماوجـــد بالفعل واستقام أمره ، وكل نزوع من هذين النزوعين يعبر بطريقتهعن التمسك بمبدأ «العيش وفاقا للطبيعة» .

الفصل السادس عشر

الرواقيـــة ودعاة اللذة

أدخل الرواقية الخـــلاص من آلام الجسد بين غايات الطبيعة الرئيسية التى آثرتها الحكمة إيثاراً خاصاً ، ولـكنهم أبوا ـ حتى فى هذا المظهر الخـارجى للحكمة ـ أن يدعوا للذة مكاناً ، فهم يعتقدون أن اللذة ليست غرضـــاً لدافع طبيعى سليم لم يفسد وإنما هى « نمو تال » (ἐπιγέννημα) مجرد نتيجة لدوافع طبيعية تحقق غاياتهـا . ولهذا حاول الرواقية أن يقـاوموا المذهب الأبيقورى حتى فى المجـــال الذى يلوح فيه هذا المذهب لأول وهــــلة أقوى مايكون ـ وذلك فى استشهادها بكافة الـكائنات الحيــــة وهى تنشد اللذة الطبيعية ، بل إنهم لم يقصروا مـدلول اللذة (ἡδονή) على إشـــباع الشهوة الجسمانيـة ؛ ومثال ذلك أننا نجـد خريسيپوس يزعم ـ محاجا أرسطو بالدليل القاطع ـ أن النظر الخالص ليس إلا « ضرباً من التسليـــة أى لذة » بل حتى « الغبطـــة والمرح » (χαρά, εὐφροσύνη) الذى يصاحب مزاولة الفضيلة ، قد اعتبروه ـ فيما يلوح ـ مجرد عرض ملازم ، وليس مقوما أسـاسياً من مقومات الخير . والنظر إلى البهجة أو هـــدوء العقل باعتباره الغاية الحقيقية القصوى التى تعتبر مزاولة الفضيلة مجرد وسيلة لتحقيقها ، لم تتحقق هذه النظرة إلا بعـــد تعديل أخير طرأ على المذهب الرواقى (١) .

فى مذهب زينو تعتبر الإرادة الخيرة وليس الوجدان الذى يصاحبهـــا ،

(١) هذا التعـديل ـ على قدر علمى ـ لايوجد قطعاً قبل شيشرون . قارن ص ١٨٦ هامش (١)

هى التى تقــوّم جوهر الحياة الخــيرة الطيبة . وفى الوقت نفسه ، ما دام الشعور السار هو الذى يكون على الدوام عنصراً بارزاً فى الفكرة العــامة عن « الخير » أو « الرفاهية » (εὐδαιμονία) فإن من المحتمل أن تكون مباهج الفضيلة الصافية والخلو من الكآبة الذى كان من المعروف أن الحكيم ينادى به وسط أمض صنوف العذاب ، هو أعظم مايغرى أكثر المفكرين باتباع المذهب الرواقى ، وإذن فبهذا المعنى قد يكون من العدل أن نقول إن الرواقية والأبيقورية قد تنافسوا فى تقديم نوع واحد من السعــادة للجنس البشرى ، ومن الممكن أن نتتبع المميزات الفلسفية لمذهب كلتــا الطائفتين ، إلى الرغبة فى الاحتفاظ بهذا الاستقلال عن تقلبات الحياة وفرصها ، هــذا الاستقلال الذى يبدو ضرورياً لهدوء النفس واستقرارها . ومطالب الرواقى على هــذا الأساس هى أعظم المطالب سمواً ، من حيث إن خــير الحكيم النموذجى عندهم كان مستقلا ـ لا عن الأشياء الخارجية والأحــوال الجسدية وحدها ، بل عن الزمان نفســه ؛ وهو يتحقق على أكمل وجه فى مزاولة الحكمة مرة واحدة ، وليس من المستطاع أن يزيد هـذا الخير بامتداد مدته ؛ وهــذا التناقض الظــاهرى عنيف ، ولكنه ينسجم كل الانسجام مع روح المذهب الرواقى ، وتعظم دهشتنا حين نجد الحكيم الأبيقــورى لا يقل عن الحكيم الرواقى من حيث إنه يسعد وهو على آلة التعذيب ، وأن سعادته كذلك تكاد تعتمد كل الاعتماد على البصيرة والتقدير الصحيح ، ولا دخل للحــظ فى سعادته إلا بقدر ضئيل ، ولا تفسد سعادته إذا حُدِّتْ بزمن ما ، عندما يستوعب عقله حدود الحياة الطبيعية . وصفوة القول أن أبيقــور قد بذل جهداً لا يقل عن الجهد الذى أنفقه زينو فى إزالة النقص من أحوال الوجود الإنسانى . وهذه الخاصة هى مفتاح الخلافات الرئيسية القــائمة بين المذهب

الأبيقورى ومذهب أرستيوس اللذى الساذج . وهذا المذهب الأخير يعطينا أبسط وأوضح جواب عن البحث وراء الخير الأقصى للأنسان ، ولكنه بالإضافة إلى أنه عرضة لجرح الشعور الخلقى العام حين يتطور باتساق وغير تحفظ ، قد أخفق تماماً فى إيجاد « الاكتمال » و « الأمن » اللذين يتكهن المرء – فيما يقول أرسطو – باتصالها بخير الإنسان الصحيح [1].

والفلسفة فى نظر الإغريق هى فن الحياة الخيرة والعلم الذى يعرض لدراستها . أما فلسفة اللذة فإنها تبدو فناً ملفقاً فاسداً غير واضح فى اللذة على نحو مايتصورها الناس فى العادة ، لا ، بل نجد أن عادة التفكير الفلسفى تجرى فى أكثر حالاتها على نقيض التوصل إل هذه الغاية ، بتنمية الوعى الذاتى عند المفكر بحيث يعوق الاتصال المألوف بالأشياء الخارجية التى تتوقف عليها بهجة التمتع العادى . ومن ثم نلاحظ أن المتأخرين من مفكرى المدرسة القورينائية قد شعروا بأنهم مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية . وعلى هذا النحو عرف ثيودورس الخير بأنه « البهجة » (χαρά)التى تتوقف على الحكمة باعتبارها متميزة عن مجرد اللذة . بينما يصرح هجسياس (Hegesias) بأن السعادة متعذرة المنال ، وأن المهمة الرئيسية للحكمة هى أن تجعل الحياة خلواً من الألم بإيجاد عدم الاستخفاف بكافة الأشياء التى تصدر عنها اللذة . ولكن هذا المذهب قد فقد بهذه التغييرات التأييد الذى كان له فى نزوع الناس نحو طلب اللذة . وفى الحق إن السعى وراء اللذة قد تحول على يد هجسياس إلى ضده ، وليس من المدهش

(١) سلم القورينائية بأن الحكيم نفسه لايستطيع أن يعيش فى لذة متصلة غير منقطعة ويقال إن ثيودورس (Theodorus) أصرح اتباع هذه المدرسة كان يعلم فى وضوح أن الحكيم قد يرتكب تحت ظروف معينة السرقة والفحشاء وينتهك حرمة المعابد .

أن نعلم أن دروس هذا المفكر اللذى قد حرمت لأنها تحض على الانتحار[1].

ومن الواضح أن مذهب اللذة الفلسفى لو أقيم على أسس ثابتة واضحة لجمع فى فكرته عن الخير بين ماينشده الرجل العادى بطبيعته وبين مايسع الفلسفة أن تقدمه على أنه صواب ، ومثل هذا الارتباط قد تأثر فى غير عنف بأبيقور الذى يكشف مذهبه مع كل مافيه من وجوه النقص عن قدرة ملحوظة على احتمال امتحان الزمن ، كما اجتذب تمسك الحواريين جيلا بعد جيل نحو ستة قرون من الزمان .

---

(١) رأى أن آلام الحياة أكبر من لذاتها ، والسعادة مستحيلة المنال ، والحكمة تقتضى أن نعمل على اتقاء الألم بتجنب اللذة وقتل الشهوة ، وهكذا تحول طلب اللذة على يده إلى عزوف عن اللذة ! بل رأى أن من يضيق بالحياة عليه أن يتخلص من آلامها بالانتحار ومن هنا قيل إنه « الناصح بالموت ! » واستجاب له كثيرون حتى خشى الملك بطليموس استفحال دعوته للانتحار فأمر بنفيه واغلاق مدرسته فى أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . « المترجان »

الفصل السابع عشر

(أبيقور ٣٤١ - ٢٧٠ ق. م)

يرى أبيقور من ناحية مؤكداً - كما أكد أرستبوس - أن اللذة هى الخير الوحيد الأقصى ، وأن الألم هو الشر الوحيد ، وأن ليس ثمة لذة ترفض إلا من أجل نتائجها الأليمة ، ولا يختار ألم إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم ؛ كما يقول إن قيمة كافة القوانين والعادات لا تتوقف إلا على القصاص الذى يقتضيه عصيانها . وصفوة القول أن كل سلوك فاضل وكل نشاط نظرى عقلى يكون باطلا أجوف معدوم القيمة إلا بمقدار ما يضيف من لذة إلى حياة صاحبه ؛ ويؤكد لنا أبيقور أنه يقصد باللذة ما يعنيه الرجل البسيط السوى ، وأنه إذا استبعد نداء الشهوة والحس ، فقد جرد الفكرة من مغزاها . ومن هنا يبدو المذهب ملائماً لميول أعظم الناس استجابة لنداء الشهوة ، غير أن هذا المذهب يتغير عند ما نعلم أن أسمى درجات اللذة - ما كان منها عقلياً أو جسمانياً - لا يدركه الإنسان إلا باتقاء الألم أو إزالة الاضطراب الذى تقبل اللذة بعده التنوع لا الزيادة ، ولهذا فإن أقصى إشباع يحتمله الجسم قد تحققه أبسط الوسائل وأن « الثراء الطبيعى » ليس أكثر مما يستطيع أن يكسبه إنسان ما . وتتصل هذه النظرية اتصالا غريباً بالرأى الذى ضمنه أفلاطون جمهوريته وحقر فيه من شأن اللذة الحسية ، وإن وجب أن نميز بينهما تمييزاً دقيقاً ، لأن أفلاطون كان يرى أن مجرد التخلص من الألم الناتج عن الحاجة يأخذه الحسيون خطأ على أنه لذة ، ومرد هذا الخطأ إلى إدراك مغلوط يتولد من التباين القائم

بين الحالتين ؛ أما أبيقور فيرى أن إشبـــاع الحاجة يجدد الوجدان الســار الهادىء الذى يصاحب الإحساس الخالص بالحياة العـــادية التى لا يهيجها ألم ولا يثيرها قلق ، وأن هـــذه اللذة ذات الحـــالة المستقرة الثـــابتة (καταστηματική ἡδονή) تتصف متى بلغت أسمى درجاتها بصفة اللذةالإيجابية .

ونجـــد خلافا ثانياً مقطوعاً به بين المذهب الحسى الدارج والمـــذهب القورينائى من ناحية ، ونظرية أبيقور التى تقول إن الجسم وإن كان المصـــدر الأصيل لكافة اللذات والأصل الذى عنه نشأت ، فإن لذات العقل وآلامـــه أهم بكثير من لذات الجسم وآلامه ، ومرد هـــذا إلى تجمع الوجدان الناشىء عن التذكر والتوقع السابق . فإذا سلمنا بهذين الوضعين وجدنا أبيقور مطمئنـا إلى تزويد حكيمه بالسعادة المتصـــلة المطمئنـة التى لا يمكن أن تتحقق فيما هو واضح عن طريق السعى وراء اللذة على نحو ما تفهم فى العـــادة . ولم يكن فى وسع أبيقور أن يعـد حوارييه بألا ترجح آلام الجسم لذاته ، وإن كان قد حاول أن يطمئنهم باعتبـاره كافة الآلام العضوية إماقصيرة لا تستغرق زمنـا أو هينة تعوزها الشدة . ورغم أن الجسم قد يحـــدث لفـترة عابرة فضلة من الألم حتى عند الرجل الحكيم ، فإن فى إمكانه على الدوام أن يحفظ التوازن عن طريق اللذات العقليـة ويكشف عن نتيجة طيبة للخير الحـاضر بشرط أن يتحرر عقله تحرراً طلقاً لا تقلقه مخاوف المستقبل الفارغة .

وإذن فالتزود بهذا الهدوء والاطمئنـــان هو واجب الفلسفة الخطـــير الذى لا غناء عنه ، لأن أكبر ما ينتاب الإنسان من قلق من جراء المستقبل ينشأ عن خشيتـه من الموت ومخافته من غضب الآلهة ، ومصادر هذا الخوف لا يمكن اتقاؤها إلا بنظرية صحيحـــة عن الكون الطبيعى ومكان الإنسان منه ؛ إن الخلاص الذى يكشف علم الأخـلاق عن الحاجة إليه ينبغى التمـاسه

فى علم الطبيعيات[١]. وقد وجد أبيقور هذا الخلاص فى مذهب الجوهر الفرد لديمقريطس[٢] وهو المذهب الذى فسر كل نظام الكون الطبيعى بطريقة آلية ميكانيكية خالصة دون تدخل من جانب العقل المنظم وتصبح الآلهة على أساس هذه النظرية زائدة عن الحاجة من وجهة نظر كونية. ولكن أبيقور ليس بملحد، إنه يسلم كشىء مقرر ثابت بتلك العقيدة الشائعة التى تقول إن هذه الكائنات الخالدة المقدسة موجودة؛ بل إنه يسلم بأن أطياف هذه الآلهة تتمثل للناس من حين إلى حين فى رؤى نومهم وأحلام يقظتهم على السواء، ولكن لا يرى مبرراً للخوف من غضبها وانتقامها فإن «المقدس الذى لا يعتريه الفساد لا ينطوى على متاعب ولا يسبب لغيره شيئاً منها، لا يساوره غضب ولا يمسه رضا».

فإذا زال الخوف من شىء يعقب الموت، بقى الفزع من الموت نفسه، ولكن أبيقور يرى أن هذا يرد إلى مجرد الإدراك الخاطىء فى التفكير، فإن الموت يبدو أمامنا رهيباً لأننا نتصور فى اضطراب أنا ملاقونه، مع

(١) كانت وسيلة تحقيق اللذة عنده هى الفلسفة وهى عنده: (١) العلوم الطبيعية ومهمتها إنقاذ الناس من شر الخرافات وتحريرهم من شقاء الأوهام (٢) علم المنطق ومهمته تحرير العقل من الاخطاء ووقايته من الزلل (٣) الأخلاق وهى أجدر فروع الفلسفة بالدراسة. «المترجمان»

(٢) إن التعديل الهام الوحيد الذى أدخله أبيقور على القواعد الأساسية فى طبيعيات ديمقريطس هو أنه عزا إلى الجواهر المتساقطة ميلا تلقائياً للانحراف عن الخط العمودى انحرافا متناهياً فى الصغر، وقد افترض أبيقور ـ كما افترض ديمقريطس ـ أن هذه الجواهر هى العناصر الأساسية للموجودات، ويبدو أن هذا الافتراض ضرورى لتفسير تصادم الجواهر الذى ينشأ فى تكوين العوالم. وقد استخدم هذا الافتراض كأساس فيزيقى لنظرية الإرادة الحرة عند الإنسان، وهى التى رأى أبيقور أهمية تدعيمها من الوجهة الأخلاقية على عكس الخضوع لأحكام القدر التى قال بها الرواقية وقد أشرت منذ حين إلى أن موقف أبيقور الأخلاق قد سبق ديمقريطس إلى بعض نواحيه، ومن الممكن أن نعتبر مذهبه قد نشأ عن اتحاد عناصر من مذهبى ديمقريطس والقورينائيين.

أنّ أكبر مثل هذا اللقاء لا يمكن أن يقع بتاتاً ، لأننا « عندما تكون أحياء يكون الموت بعيداً عنا ، فإذا أقبل الموت انعـــدم وجودنا » ومن ثم كان الموت في الحقيقة لاشيء بالنسبة لنا ، والحكيم يطرح عنـــه فكرة الموت ويعيش ممتعاً « بضروب الخيرات الخالدة » ـ بمباهج الوجود المقيم الهـــادىء الخلو من كل ما يثير إزعاجه ذلك الذى لا تحس حـــدوده لأنها معروفة تمام المعرفة .

إن العفـة والجسارة ـ من أى نوع كانتا تنتميان فى وضوح إلى حيـــاة فلسفية صيغت صيـــاغة ملائمة على قاعدة هـذه الحكمة ، ولكن ليس من الواضح أن يلتزم الحكيم الأبيقورى العـــدالة دواما ، إنه بطبيعة الحـــال لا يعتبر العدالة خـــيراً فى ذاتها . وهو يقول إن « العدالة الطبيعية هى مجرد تعاهد لاتقاء الأذى المتبـــادل » ومع ذلك فإن الحكيم سيشترك من غـــير شك فى هـــذا التعاهد ليتقى أذى قومه ، ولكن لمـــاذا يطالب بالتزام ذلك التعاهد ومراعاته ، إذا سنحت له فرصـــة الجور والعدوان الخفى ووجد ذلك ملائماً ؟ إن أبيقور يرى فى صراحة أن الباعث الوحيد على أعماله هو اتقـــاء القلق الممض الذى يؤدى إليه الخوف الدائم من اكتشاف العدوان الخفى ولكنه يقول إن فى هـــذا الباعث الكفاية وإن العـــدالة لا تنفصل عن حياة اللذة الحقيقية . ولأبيقور جهد صادق مماثل لهـــذا الجهد ولكنه غير تام النجاح ، بذله لكى يحرر مذهبـــه فى اللذة الفردية ـ الأثرة ـ من النتائج الاجتماعية المعادية ، وربما صادفنا هذا الجهد فى إجلاله الموفور لقيمة الصداقة ؛ فإن الصداقة كما يتصورها أبيقور لا تقوم إلا على المنفعة المتبـــادلة ومع ذلك فهو يقول لنا إن الحكيم قد يضحى بحيـــاته فى ظرف ما من أجل صديق ، واعتراضـــه الوحيد فى إتمام « اشتراكية الخيرات بين الأصدقاء » يقوم فى أن هذا الاقتراح لا يتضمن الثقة المتبـــادلة الكاملة التى تقوم بين

الأصدقاء . ومثل هـــذه التصريحات تسترعى النظر لأن الحكيم النموذجى ـ من ناحية أخرى ـ يهمل الروابط الإنسانية فى تبصر وعـــدم اكتراث ، فـــلا يهيم بحب ولا يصبح رباً لأسرة ، ولا يساهم فى الحياة السياسية إلا فى ظروف استثنائية . وفى الحق إنا لنجد هـذا التناقض الظـاهرى فى تصـــور الصـــداقة الحميمة التى تقوم على مصلحة ذاتية خالصة ،كان فى تعاليم الأستاذ من النقط القليـلة التى أثارت حيرة أتبـــاعه وتشعب آرائهم : أولئك الذين يبدو أنهم اعتنقوا نظريته بغير تحفظ ، وإن اختلفوا فى تفسيرهـــا وأفضى هذا التناقض الظاهرى السالف إلى تشعب وجهات النظر بينهم . وفى وسعنـا أن نعتقد بأن مثال أبيقور فى هذه النقطة ، وقدكان رجـــلا ذا مزاج عاطفى حاد وتشارك وجـــدانى[1] خاص شامل ، قد عوض تعاليمه الجدلية ما كان يعوزهـــا من قوة ، وقـد ظلت الزمالة الصحيحة بين أعضاء جماعته الفلسفية التى جمعها فى حديقته مظهراً يسترعى النظر فى تقاليد مدرســـته . ومن المحقق أن ماتعهده الرواقيـــة والأبيقورية على السواء من مثل أعلى فى أخوة الحكماء الذين ألف بينهم وجود يحدوه الانسجام والتعـاطف الرقيق ، قـــد تحقق ـ هذا المثل الأعـــلى ـ فى أكمل صورة فى طريقة الأبيقوريين فى الانسحاب من الصراع السياسى والنزاع الخطـابى ، والانصراف إلى الحيـــاة البسيطة والراحة الهـــادئة ـ محاكاة لراحة الآلهة الأبدية بعيداً عن تلاقى الجواهر الفردة اتفاقا ـ أى بعيداً عن ذلك الذى نسميه دنيانا الحاضرة .

(١) عرف عنه أنه لم ينظر بازدراء إلى تعاون النساء أو العبيد فى آثاره الفلسفية .

الفصل الثامن عشر

الفلسفة اليونانية المتأخرة

إن المذهبين اللذين أسلفنا الإبانة عنهما كانا أكبر المذاهب إثارة لانتباه العالم القديم من حيث إنهما اتجها شطر الأخلاق منذ نشأتهما فى وقت واحد حتى نهاية القرن الثانى بعد ميلاد المسيح عندما كاد المذهب الرواقى أن يختفى ويغيب عن الأنظار. ولكن مدرستى أفلاطون وأرسطو قد واصلتا المسير مع هذين المذهبين جنباً إلى جنب، محتفظتين باستمرار تقاليدهما مزودتين بكثير أو قليل من الحياة الخصبة القوية؛ وكانت الفلسفة باعتبارها عنصراً من عناصر الثقافة اليونانية الرومانية تفهم على أنها موزعة بين هذه الجداول الأربعة، وأيا ماكان الأمر فإن التاريخ الباطنى لهذه المدارس الأربعة يختلف اختلافاً بينا. ولسنا نجد فى علم الأخلاق عند أرسطو تطوراً خليقاً بالاهتمام؛ ويبدو أن النشاط الفلسفى عند حوارييه قد أثقله بعض الشىء ميراث الآثار الضخمة التى خلفها أستاذهم، وأضعف نشاطهم النظر إلى نشاطه المثالى المتعدد الجوانب.

أما الأبيقوريون فإن تسليمهم المطلق بعقائد [1] مؤسس مذهبهم يكاد يجعلهم أحرى بأن يكونوا شيعة أكثر منهم مدرسة. هذا إلى أن المحافظة الظاهرية على تقاليد المدرسة الأفلاطونية قد أجهدتها تغييرات ذات خطر ملحوظ، حتى أن مؤرخى الفلسفة لا يتحدثون عن أكاديمية واحدة بل عن عدة أكاديميات، وقد لاحظنا منذ حين أكبر خاصتين تميزان النظرية

---

(١) يقال إن آخر وصية أوصى بها الاستاذ حوارييه هى أن يذكروا العقائد (τῶν δογματῶν μεμνῆσθαι).

الأخلاقية عند أتباع الأكاديمية القديمة التي أعقبت الأستاذ - أفلاطون - مباشرة ؛ ونعني بهما أن الجماعة الأصلية [١] على أقل تقدير قد أنكرت تحت زعامة سبيوسيبوس (Speusippus) أن تعتبر اللذة مقوما من مقومات الخير الإنساني ، واتخذت مبدأها الأساسي العملي : العيش وفقاً للطبيعة .

ويبدو لنا أن هاتين النقطتين قد قربتا جداً بين أتباع الأكاديمية القديمة وأصحاب المذهب الرواقي ؛ وفي الحق إن أعظم خلاف محدد بين النظريتين يتلخص في أن ما اعتبره الرواقية « مفضلا » ليس إلا ، عده أتباع الأكاديمية « خيراً » وقد توصل هؤلاء الأكاديميون إلى التقسيم الثلاثي للخير وهو : (١) خير النفس وهو الفضيلة (٢) خير الجسم وهو صحة البدن وصلاحية الأعضاء التامة لأداء وظائفها (٣) الخيرات الخارجية كالثروة والقوة وحسن السمعة ، واستناداً إلى هذا اعتبروا الفضيلة المقوم الرئيسي للخير [٢] وإن لم يكن المقوم الوحيد .

وثمة رأي لا يختلف عن هذا الرأي كثيراً ، وإن كان يولي الظروف الخارجية اهتماماً أكبر مما يوليها هذا الرأي ، ذلك هو الرأي الذي نادى به

---

(١) ومهما يكن من شيء فإننا نعلم من أرسطو أن أيودكسوس (Eudoxus) الذي يبدو أنه كان على أي حال أحد أعضاء المدرسة في وقت ما ، قد سلم على عكس مايقول المذهب الأصلي بتفسير الخير الاقصى تفسيراً لذياً خالصاً . ويبدو أن المذهب المتطرف المضاد للذة الذي قال به سبيوسيبوس كان عارضاً عابراً في هذه المدرسة مادمنا نعلم أن كرانتور (Krantor) قد أدخل اللذة في حساب الخيرات ووضعها بعد الصحة وقبل الثروة .

(٢) ينبغي أن نلاحظ أن مدرسة الأكاديمية قد سارعت فيما يلوح الى التسليم الحقيقي بالتفرقة بين علم الأخلاق وعلم الآلهيات الذي دافع عنه أرسطو ضد أفلاطون ذلك لأنه اذا كان كسينوكراتيس (Xenocrates) كما نعلم (كليمنت الاسكندري الكتاب الثاني ف ٥ - ٢٤) قد ميز بين نوعي الحكمة أولهما الحكمة العملية (φρόνησις) ، وثانيهما الحكمة النظرية (σοφία) التي تهتم بالبحث في العلل الأولى « والوجود العقلي » فإن هذا مجرد اتصال فعلي بأفلاطون يمنع ادعاءه من أن يكون ارسطاطاليسيا خالصا .

المشاءون . ولما استغرق مذهب الشك نشاط المدرسة الأفلاطونية (حوالى ٢٧٥ - ١٠٠ ق م) انتقل إلى المشائين بوجه خاص أمر ما يمكن أن يطلق عليه الرأى المعتدل المستقيم[١] فى صلة الأخلاقية بالخير - على خلاف تناقض الرواقيين الظاهرى الذى يوجب أن تعزى لظروف الحكيم كافة الصفات المرغوبة بغير تحفظ أو تحديد .

مذهب الشك والتلفيق عند أتباع الأكاديمية

ظهر التحول الملحوظ فى اتجاه المدرسة الأفلاطونية إلى الشك الفلسفى فى العهد الذى تولى فيه قيادتها أركسيلاوس (Arcesilaus) المولود فى عام ٣١٥ والمتوفى عام ٢٤٠ ق. م . وينبغى أن نلاحظ أن أتباع الأكاديمية لم يكونوا أول من زاول الشك فى العصر الذى أعقب أرسطو ، إذ ظهر قبلهم پيرو (Pyrrho) الإيلى وقد عاصر زينو وأبيقور ، وكان يصرح بأن الامتناع النهائى عن إصدار حكم قاطع خير طريق يُسلم إلى هدوء النفس الخلو من الهوى ، ذلك الهدوء الذى اتفق الرواقية والأبيقورية على تمجيده وإعلاء شأنه[٢] . ومن العسير علينا أن نعرف على وجه الدقة مدى التشابه بين پيرو وأركسيلاوس ، إذ أننا نستطيع - بعيدين عن كل تأثر بمذهب پيرو - أن

(١) هناك درجات مختلفة لهذا الاعتدال ، ولكن لم تكن هناك حالة واحدة معتدلة كل الاعتدال ، إذا استمددنا حكمنا من مدى الهجوم الذى عاناه ثيوفراسطس (Theophrastus) خليفة أرسطو من جراء ضعفه فى التسليم بأن هناك درجه للعذاب تمنع الرجل الخير من أن يكون سعيداً – قارن شيشرون : (Tusculanae Disputationes) المحاورات التسكولية (نسبة إلى تسكولوم) فى الكتاب الخامس ف ٨ – ٢٤ .

(٢) بيرو (Pyrrho) ٢٧٥ ق .م هو إمام اللاأدرية قديماً ، كان يقول إن كل حقيقة تحتمل السلب والإيجاب بقوة متعادلة بحيث يمكن تأييدها ونفيها بقوة واحدة فمن الخير أن أمتنع عن إصدار حكم ما ، وأن أقنع بقولى : لاأدرى ! والامتناع عن الجدل وإصدار الأحكام يؤدى إلى هدوء النفس وطمأنينتها وهى غاية كانت تنشدها المدارس المتأخرة كلها .

نفهم فى يسر عند ما اضمحلت تقاليد تعـاليم أفلاطون الشخصية كيف أن الجانب السلبي فى المنهج السقراطى ـ ذلك الذى تمثـل واضحاً جداً فى كثير من محاورات أفلاطون ـ كان لا بد أن يبعث فيمن يدرسون نظرية الأستاذ فى بطون كتبه دافعاً غلاباً يولى وجوههم شطر الشك[١] . وحتى فى محـاورة أحسن وضعها كالجمهورية قد صور أفلاطون العالم الحسى المجسم الذى يتعـين على الفيلسوف أن يعمل فيه ـ إذا التزمنـا الدقة فى التعبـير ـ لا على أنه موضوع معرفة ـ يقينية ـ باعتباره موضوع معرفة ظنيـة : ومن ثم فإن فى وسع أركسيلاوس أن يعتبر نفسه خليفة أفلاطون فى إنـكار التوكيد القاطع الذى يعزوه الرواقية إلى إدراك الحواس « لصور المحسوسات المدركة » وفى المناداة بأن « الاحـتمال يجب أن يكون مرشـد النـاس وهاديهم إلى الخير »[٢] .

أما عن تفاصيل التعاليم الخلقيـة عند أركسيلاوس فإننا لا نعلم من أمرها إلا قليلا ، أو لعلنا لا ندرى من أمرها شيئاً ، ولكن خلفـه الذى يفضله ذكاء وحصافة كارنيادس (Carneades) المولود فى عام ٢١٣ والمتوفى عام ١٢٨ ق . م قـد طبق فيما يظهر مذهبه فى الشك بطريقة خطـرة من الناحية الأخلاقية : فقد قيـل إنه كان فى بعثة عظيمة من الفلاسفـة سفرت

---

(١) بل إن الصيغ الاحتماليـة الشكية التى كان أفلاطون يؤثرها فى حديثه (مثل يلوح لى ، يخيل إلى . . . أظن . . . قد مهدت لظهور الشك الترجيحى الذى عرف عند اتباع الأكاديمية الجديدة (انظر فى منهج هذه الأكاديمية ص١٠ فى مقـدمة كتابنا « علم الغيب فى العالم القديم » وهو الذى ترجمناه عن شيشرون) . « المترجان »

(٢) إنى أتبع تسلر (Zeller) فى هذا الرأى بصدد تعاليم اركسيلاوس الأخلاقية : وهو يستند إلى فقرة من سكستوس إمبريكوس (Math. VII. 158) ويجب عـلى أى حال أن أقول إن ثقاة آخرين يعالجون مذهب الشك عند ارسكيلاس على اعتبار أن ليس من الممكن على وجه التقريب أن يميز عن الشك البيرونى .

إلى روما عام ١٥٥ ق. م - عنـد ما أثار إعجاب الشبـاب الرومانى - وإنه لبث يوما يحاجّ فى تأييـد العدالة ، ثم ظفر فى اليوم الثـانى بدحض حججه التى قالها فى يومه الأول .

ولعل الرغبة فى التوصل إلى يقين عمـلى أعظم مما يمكن أن ينتهى إليه الشك ، هى التى ردت الأكاديميـة عن موقفها الشكى وصرفتهـا إلى نوع من التلفيق الذى تضمن شيئاً مشابهاً للنظرية الرواقية بعد إبعـاد أكثر عناصرهـا تطرفاً ، قد دُرِّس على أنه مطابق للتعاليم الخلقية عنـد أفلاطون وأرسطو : وقد تم هذا التغيير على يد أنتيوخس الأسكالى[1] (Antiochus of Ascalon) الذى استمع شيشرون عام ٥١ ق. م إلى محـاضراته كرئيس للأكاديميـة . وقد ظهر ميل إلى مثل هذا التوفيق فى المدرسة الرواقيـة بدا خاصة عنـد بانيتيوس(Panaetius)الذى تزعم المدرسة فى أثينا فـترة من الزمان إبان النصف الثـانى من القرن الثـانى قبل ميلاد المسيح[2] ؛ وظهر هذا الاتجـاه عند المشائين كذلك ، وكانت النتيجة الواضحة لهذه الحركات فيما يبـدو تسليما واسع النطاق بين الرواقيـة والأكاديمية والمشـائين على السـواء بنظرية أخلاقية ترد محتوياتها الأسـاسية إلى أصل رواقى . وقد كان الخـلاف الرئيسى القائم بين الرواقيـة والمدرستين الأخريين لا يدور حول تحـديد

(١) قيل أن فيلو - سلف انتيوخس وأستاذه - قد شغل مركزاً وسطاً بين كارنياديس وأنتيوخس ، ومن أجل هـذا اعتبر فى نظر البعض مؤسساً لأكاديمية رابعة ، واعتبرت أكاديمية أنتيوخس الخامسة . وينبغى أن نلاحظ أن أنتيوخس بينما يرفض بعض وجوه التناقض الظاهرى عند الرواقية - كالقول بأن جميع الخطايا تتساوى فى الإثم ، وأن الفضيلة كافية للخير الـكامل - نراه مع ذلك يسلم بوجوه أخرى من هذا التناقض يجفل منها الذوق العام كثيراً . ونحن نعلم عن شيشرون أنه كان يرى مع الرواقية أن الحـكيم وحده هو الذى يستطيع أن يكون بحق ثرياً جميلا نبيلا حراً .

(٢) من المحتمل أن يكون هذا حوالى ١٣٠ - ١١٠ ق . م .

تفاصيل الفضيلة والواجب ، بل كان ينصب على الدرجة التى تكون فيها الفضيلة كافية للخير[١] . وفى كلتا الحالين ساعد انتشار الفلسفة اليونانية فى الأوساط المثقفة فى روما على تأييد هذا الاتجاه نحو التلفيق ، لأن العقل الرومانى النزاع للجانب العملى لا يسهل عليه أن ينتهى إلى التسليم الصحيح لذى تحدوه الرغبة بمذهب الشك أو آراء الرواقيين التى تفوقه فى وجوه التناقض الظاهرى .

(١) إن خصوم المذهب الرواقى المتطرفين — اتباعاً للأكاديمية كانوا أو مشائين — يظهر أنهم لم يتنازعوا قط حول تفضيل الفضيلة تفضيلا مطلقاً على كافة موضوعات الرغبة التى تجازيها ولا حتى حول كفايتها للخير بدرجة ما . وإنما اقتصر نزاعهم على كفايتها للخير الكامل ليس إلا .

الفصل التاسع عشر

الفلسفة في روما

كان دخول الفلسفة اليونانية إلى روما ـ مع غيرها من عناصر هيلينية ـ تحولا له خطره البين فى تاريخ الحضارة اليونانية الرومانية ، ولكنه ضئيل الشأن من حيث تطور النظرية الأخلاقية ؛ لأن الرومان لم يتجاوزوا حالة التلمذة على الأساتذة اليونانيين ـ فيما يتصل بالأفكار الرئيسية فى النظرية الفلسفية على أقل تقدير . وقد كان العقل الرومانى ينفر بالفعل من الفلسفة نفوراً بدا فى محاولاته الأولى التى أراد بها صد تيار الفكر الحديث . ففى عام ١٦١ ق. م أصدر مجلس الشيوخ فى روما قراراً بمنع الفلاسفة والخطباء من الإقامة فى روما ؛ وقد وصف بلوتارخ (كاتو الكبير فى الفصل الثانى والعشرين) النفور الذى أثارته البعثة الفلسفية فى عقل كاتو الكبير مدة ست سنوات بعد ذلك ـ وقد أسلفت الإشارة إلى هذه البعثة ـ ولكنهم وجدوا أن غزو الفلسفة لعقولهم كان بحيث تتعذرمقاومته . فصادف الأبيقوريون الأول مستمعين وأتباعا بين الرومان مهيئين للأفكار الجديدة ؛ ولم تمض فترة طويلة حتى أدخل المذهب الرواقى فى روما بانيتيوس الذىأقام بها عدة أعوام وظفربمودة شيپيو(Scipis) و لَيْلِيوس(Laelius) وفى أوائل القرن الأول نجد فيلو (Philo) يعلم فى روما الناحية التى تعبر عن شبه الشك فى نظرية الأكاديمية ، كما أن روما لم تخل من المشائين كذلك . وشعر لوكريتوس (Lucretius) ـ وهو من أعظم الآثارفى الأدب الرومانى ـ يشهد بالحماسة الخالصة الرائعة التى استقبل بها مذهب الرواقية طائفةمن أهل الفكر فى

روما . ومهما يكن من شيء فإن مذهبهم اللذى فى الخير الأقصى لم يكن فيما يبدو هو الذى اجتذب لوكرتيوس ، وإنما أثار إعجابه كفاية تفسير العالم المادى بالجواهر الفردة ، ذلك التفسير الذى يبعث فى النفس الهدوء والطمأنينة بإبعاد المخاوف الخرافية .

شيشرون (Cicero) ١٠٦ - ٤٣ ق . م

وقد وجدت الأكاديمية فى قالبها الشكى[١] أو التلفيق محامياً رومانياً ذائع الصيت هو « شيشرون » ، وإذا نحن درسنا تاريخ مصادر الأخلاق أثارت آثار شيشرون جانباً كبيراً من اهتمامنا ، إذ أن من المحتمل ألا يكون فى الأبحاث القديمة بحث كان أكبر من كتابه عن الواجبات (De officiis) تأثيراً فى إيصال الأخلاق القديمة إلى أوربا فى عصريها الوسيط والحديث . ولكن شأن شيشرون فى تطور النظرية الأخلاقية ضئيل بالقياس إلى غيره لأنه لم يبد إلا فى القليل النادر استقلالا حقيقياً فى مجال التفكير الفلسفى ، وحقيقة هو يدعى - وهو فى العادة ليس كبير التواضع - أن فضله يقوم فى أنه قدم لمواطنيه الفلسفة اليونانية فى ثوب رومانى[٢] - أى فى لغة لاتينية - وهو يعلن أنه من حوارى الأكاديمية الشكية ، ولكن المغزى الرئيسى الذى ينطوى عليه اتصاله بالأكاديمية فى مجال الأخلاق على أقل تقدير ، يبدو أنه كان لشعوره بالخلاص من ضرورة البت أخيراً فى أمر الجدل القائم

---

(١) أعلن شيشرون أنه ينتمى إلى الأكاديمية التى تعتبر مؤيدة لمذهب الشك ، ولكن اتصاله بالموقف الشكي يبدو أنه كان من نوع شامل غير فلسفى ، وأما عن موقفه من علم الأخلاق وهو الذى يعنينا هنا - فمن المحقق أن شيشرون يعتبر أقرب إلى أهل التلفيق (eclectics) منه إلى أصحاب الشك .

(٢) أنظر مطلع كتابه عن « علم الغيب فى العالم القديم » فى ترجمة توفيق الطويل . « المترجان »

بين الدفاع المحدود وغير المحدود عن ادعاء الفضيلة أنها تكون السعادة أو تهبها لأصحابها[١] . وأيا ما كان الأمر فإن الشطر الرئيسى فى محتويات الرسالة السالفة الذكر بصدد الواجبات (الخارجية) مأخوذ عن پانيتيوس الرواقى ومن الجائز اعتباره نموذجاً للتعاليم العملية فى المذهب الرواقى فى مظهره التلفيقى . وفى وسعنا أن نلاحظ المزايا الرئيسية الخاصة بهذه النظرية التى أمدنا بهيكل بنائها فكرة القدماء عن الفضائل الرئيسية الأربع :

(١) فى تحديد مجال الحكمة أجيز شىء لدفاع أرسطو عن طلب المعرفة لذاتها ، وإن كان النظر العقلى يخضع مع هذا للنزوع العملى .

(٢) وهذه العدالة الدقيقة تأمر الناس بأن يمتنعوا عن إيذاء بعضهم بعضاً بغير مسوغ ، وأن يحترموا ملكية الغير وأن يبروا بالعهود ، هذه العدالة يصاحبها ـ وإن تميز عنها ـ الإحسان (صنع الجميل) أو الشهامة التى تبدو فى أداء مثل هذه الخدمات التى يمكن تقديمها لكافة الناس من غير تضحية ، والسماحة فى مساعدة من تربطهم بنا أوثق الروابط ، ونعنى بهم المواطنين ومن تربطهم بنا وشائج رحم وقربى مع تفاوت مراتبهم والذين توثقت بيننا وبينهم عرى الصداقة والمحسنون إلى الغير ، وأهم من هؤلاء جميعاً وطننا وهو أحق الجميع بخدماتنا .

---

(١) أقول « تكون السعادة أو تهبها » لأنه يبدو لى جلياً أن شيشرون ـ على عكس الرواقية المتقدمين على أقل تقدير ـ كان يدرك معنى السعادة (εὐδαιμονία) أو الحياة السعيدة (beata vita) على أنها نتيجة الفعل الفاضل وليست شيئاً يعتبر الفعل الفاضل هو العنصر الوحيد أو الرئيسى فيه ـ ارجع إلى « عن الغايات » الكتاب الخامس ، ف ٨ ـ ٢٣ .

(٣) وتحت موضوع الشجاعة أو عظمة النفس تبدو صفتان مختلفتان مثاراً لكل ثناء - احتقار الفيلسوف للأشياء والأحداث الخارجية ، والروح الذى يدفع رجل الأعمال إلى الإقدام على المشروعات الشاقة الخطرة . وأخيراً :

(٤) الفضيلة الرابعة وهى العفة (الاعتدال) وهى تدرك باعتبارها مراعاة للياقة أو المطابقة التى تعتبر بمعنى واسع مظهراً أو تتمة للفضائل كلها . ويجدر بنا أن نلاحظ - مع هذا - أن المذهب الرواقى كما يتمثل عند پانيتيوس فى علاجه الشائع لعلم الأخلاق لم يترفع عن البحث فى جر المغانم وقضاء المآرب - أى السلوك النفعى بمعنى دارج - كشىء متميز عن خيريته الأخلاقية[1] (honestum) رغبة منه فى أن يقوى على وجه خاص واجبات الرحمة المتبادلة بعرض الميزات الدنوية الناتجة أمام أولئك الذين يقومون بأدائها . ويبدو أن من المسلم به وجود حالات صراع واضح بين النفعية والفضيلة تستحق النظر الدقيق : فقد كان من المتفق عليه أن الفضيلة نافعة بحق على الدوام أبداً ، ولكن الموضوع الذى كان يتطلب البحث هو : إلى أى حد كانت مزاولة الفضيلة تنطوى على تضحية صاحبها لمصالحه الدنيوية فى سبيل الواجب الاجتماعى ، فمن ذلك أنهم اختلفوا فى مدى تقيد التاجر فى المساومة بإباحة الظروف التى تؤثر بالفعل على قيمة بضائعه .

ومهما يكن من شىء فإن مساهمة روما المستقلة فى تطور التفكير الإنسانى لتلتمس بوجه خاص فى فقه القانون أكثر مما تلتمس فى مجال الفلسفة ، ومن أجل هذا كان أعظم مظاهر تأثير الرواقية فى شيشرون[2] يتجلى عندما

(١) فى ترجمته لكلمة (καλόν) أسقط المعنى القديم الشامل وهو « جميل » ولم يظهر إلا المعنى الأخلاق « النبيل » أو « الشريف » .

(٢) كان شيشرون من أتباع الأكاديمية الجديدة ، وكان فى أغلب آرائه يؤثر الأبيقورية على الرواقية ويستهجن تفكير المدرسة الأخيرة . « المترجان »

يشرع فى معالجة الأخلاق فى مظهرها القانونى ، وقد رأينا منذ حين فكرة القانون باعتبارها وجهاً بارزاً من وجوه المذهب الرواقى ، ذلك القانون الذى يفرض على الإنسان باعتباره كائناً عاقلا وعضواً فى الهيئة الكونية العظيمة للنوع الإنسانى كله ـ وهو قانون إلهى أبدى أسمى مقاماً وأعظم سداداً من قوانين الهيئات السياسية الخاصة . ولبيان هذه الفكرة هيأ المذهب الرواقى طريق الانتقال من وجهة النظر اليونانية القديمة فى علم الأخلاق ـ التى اعتبرت فكرة الخير والفضيلة فيها أساسية ـ إلى وجهة النظر الحديثة التى تعتبر علم الأخلاق فى الأصل دراسة للقانون الأخلاقى . وفى هذا الانتقال كان الدور الذى قام به شيشرون دوراً له خطره الملحوظ فى نظر التاريخ ، ذلك لأن فكرة قانون ثابت صادر عن الله أو العقل أو الطبيعة قد أدركها شيشرون وتمثلها خيراً مما تمثل أكثر الأفكار الفلسفية التى حاول أن ينقلها من الفكر اليونانى إلى الفكر الرومانى ؛ وأكبر القطع الأخلاقية فى كتاباته تأثيراً هى تلك التى تحدث فيها عن هذا القانون ـ الذى تصوره أحياناً تصورا موضوعياً كقانون صالح لكافة الناس فى كل زمان ومكان ، يعلو سلطانه على سلطان كل تشريع إيجابى قد يتعارض معه ، وتصوره حيناً آخر تصوراً ذاتياً باعتباره العقل الأسمى غُرس فى عقل كل إنسان منذ ولادته ، يأمره فى غير خطأ ـ عندما يتطور تطوراً مناسباً ـ بما يقوم بعمله أو يكف عن فعله . وقد شاعت فكرة القانون الطبيعى السالفة الذكر بين رجال القانون من الرومان عن طريق شيشرون أول الأمر ، مع مفكرين متأخرين أكثر تأثراً بالرواقية ، وقد اختلطت هذه الفكرة بالفكرة التى تقررت منذ حين بصدد قانون عام لكافة الشعوب ، تلك الفكرة التى هذبتها بالتدريج عبقرية الرومان فى تشريع القوانين لتسد ما كانوا يشعرون به فعلا من ضرورات

التبـــادل التجارى مع الأجانب ، وقد أصبح اختـــلاط هاتين الفكرتين المصدر المعروف لما أطلق عليه رجال القانون « عـــدالة روما » . وبعد ذلك بمدة قرون من الزمان عندما بعثت دراسة فقه القانون الرومانى فى المرحلة الأخيرة من مراحل العصور الوسطى ، صادفت هذه الفكرة اهتماماً جديداً وأضحت - كما سنرى بعد - الفكرة الأصـــلية أو الرئيسية فى النظر الأخلاقى الحديث فى أولى مراحـــله .

الفصل العشرون

المذهب الرواقى عند الرومان

سنكا - ابيكتيتوس - ماركوس أوريليوس

وإذن فقد كان المذهب الرواقى أوفى ثمرات النظر العقلى اليونانى إلى الشعور الخلقى فى روما ، وتمشياً مع هذا الرأى يلوح لنا أن من خلال هذه المدرسة يمكننا أن نتتبع فى وضوح بيّن رجع العقل الرومانى على النظرية التى تلقاها عن الإغريق[1] . وأيا ما كان الأمر فإن من العسير أن نميز فى دقة بين تأثيرها وبين التطور الباطنى الطبيعى للمذهب الرواقى . وكان من الطبيعى أن يشغل الرواقية المتقدمون بتصوير الخواص الداخلية والمميزات الخارجية التى تميز الحكمة والفضيلة المثالية وأن يتغاضوا بعض الشىء عن الهوة القائمة بين الحكيم المثالى والفيلسوف الحقيقى ، وإن لم يجهلوا هذه الهوة أبدا . ولكنهم عندما أجابوا على هذا السؤال : « ماهو خير الإنسان ؟ » بتفسير متقن للحكمة الكاملة ، كان من الطبيعى أن يسترعى نظرهم سؤال آخر هو : « كيف يتسنى للمرء أن يتخلص من شقاء الدنيا وحماقتها ويتجه نحو الحكمة ؟ » ثم إن ترجيح المصلحة الخلقية على المصلحة العلمية ذلك الترجيح الذى كان يميز العقل الرومانى ، قد أعطى

---

(١) ينبغى ألا أتغاضى عن ذكر المدرسة الوحيدة المستقلة علانية عن غيرها من مدارس التفكير الخلقى وهى المدرسة التى تتمثل فى روما باعتبارها أصيلة المنبت وهى مدرسة السكستائيين (Sextii) التى أنشأها كوينتوس سكستيوس (Quintus Sextius) الذى ولد حوالى عام ٧٠ ق.م. على أنه يبدو أنها لم تكن ذات شأن أو استقلال فلسفى يجعلها جديرة بأكثر من نظرة عابرة فى عرض موجز كبحثنا الذى بين أيدينا ، ويلوح لنا أنها كانت فى الأصل مختلفة عن المذهب الرواقى مع تلقيح خاص ببعض العناصر الفيثاغورية . ولكنها كانت تكشف عن أصل رومانى فى غيرة خلقية جديدة ملحوظة واحتقار للتأنق فى التدقيق الجدلى .

هـــذا الموضوع السمو الذى كان له فى الكتابات التى ظهـــرت فى عصر الامبراطورية ، تلك الكتابات التى تمدنا بأعظم الوسائل المباشرة لدراســـة النظرية الرواقيـــة .

سنكا (Seneca) + ٦٥ م :

فى سنكا على سبيل المثال يتجلى هذا المظهر من مظاهر المـــذهب الرواقى المتأخر فى وضوح وجلاء ، فهو لم يدع بأنه حكيم ، ولكن يقول إنه فى طريقه إلى الحـــكمة : ولئن كان من اليسير عليك أن تجد الطريق إلى الفضيلة ، فإن حياة من يجتازه كفاح متصـــل مع الشهوات والأخطاء ، حملة لاهوادة فيها ، والتهيؤ لها يتطلب من الإنسان تدرباً على التنسك ، كهذا الذى يزاوله النـاس أيام الغذاء اليسير والكساء الخشن الذى اختير عن قصد .

ابكتيتوس (Epictetus) :

وفى أبيكتيتوس مشابهة منه إذ أكد اســـتحالة وجود الحكيم الرواقى فى الحياة الواقعية ، وإنه لينذر حقاً أن يوجد أفراد يشبهونه فى تقـــدمه الجـاد نحو الحكمة ، يتأثرون تأثراً قوياً بهـــاتين الكلمتين الخطيرتين : « تحمل » و « تجنب » ، وعلى هـــذا كانت الفلسفة فى نظر سنكا وابيكتيتوس تعبر عن نفسها باعتبارها الدواء الناجع الذى ينشده الناس منساقين بشعورهم بالضعف والمرض ، وهو دواء تقتصر مهمته « على المرضى ولا تتجـــاوزهم إلى غيرهم من الأصحاء » ، والحكمة التى تستخدمها الفلسفة فى تبرئة مرضاها سجية لاتحتـاج إلى إبحاث مسهبة ولا تتطلب ضروباً من التدقيقـــات الجدلية ، بل تستلزم مراناً متصلا وتهـذيب نفسى واختبـاراً ذاتيا ؛ وهذا الإحساس بالفارق بين النظرية والحقيقة يضفى على الجانب الدينى فى الفلسفة الرواقيـــة قوة ومعنى

جديدين يبدوان فى أقوال المتأخرين من أتباع هذه المدرسة. والنفس التى تشعر بضعفها يزداد ميلها إلى فكرة اتصالها بالله [١] الذى كان الرواقى يشعر فى نفسه أنه نبيه ومُبلغ رسالته، وفى موقفه المثالى من الأحداث الخارجية كان النظر إلى النفس باستخفاف أقل وضوحاً من الإذعان الذى يحدوه الورع. وما عرف منذ القدم من تعويل العقل على نفسه واحتقاره لحياة الإنسان الطبيعية باعتبارها مجرد ميدان لمرانه يبدو أنه قد تقلص وذوى تاركا مجالا للنفور الواضح من الجسم باعتباره عنصراً غريباً يقوم بسجن الروح وتقييدها، وصار الجسم «جثة هامدة تعولها النفس[٢]» وأصبحت الحياة «إقامة قصيرة الأمد فى عالم غريب[٣]» أو رحلة فى بحر عاصف لا مرساة فيه إلا بالموت [٤].

ماركوس أوريليوس ١٢٠ — ١٨٠ م:

إن النزعة الدينية العنيفة التى تبدت فى المذهب الرواقى المتأخر قد اتسمت بحرارة عاطفة خاصة تجلت فى تأملات الإمبراطور الرواقى ماركوس أوريليوس فهو يقول فى كلمة من أعظم كلماته إثارة للشعور وإبانة عن العاطفة المميزة لمدرسته التى انحدرت إلينا: «أيها الكون، إن كل شيء يتسق معك يتسق معي أيضاً، لاشيء يكون بالنسبة لى مسرفاً فى التبكير أو ممعناً فى

---

(١) المعروف عن الرواقية أنهم ماديون فالموجودات كلها ومنها العقل جسمانية، أما المعقولات واللاجسميات فيريدون بها أفعال الأجسام! والجسم عندهم يتألف من مادة ونفس حار يمسك أجزاءها (كالهيولى والصورة عند أرسطو) واعتبروا النفس الحار جسما يقوم فى مكان بالذات! المادة هى المبدأ المنفعل والحرارة أو النار هى المبدأ الفاعل وإذا ذكروا الله قصدوا به هذه النار وقانونها أو العقل الكلى (اللاغوس) وبهذا المعنى يتحدثون عن الصلاة لله و ... الخ. «المترجان»

(٢) ابكتيتوس. (٣) ماركوس أوريليوس. (٤) سنكا.

التأخير متى جاء فى الوقت المناسب بالنسبة لك . كل شىء تجىء به فصولك أيتها الطبيعة فهو ثمر لى . منك خرج كل شىء وفيك يقوم كل شىء وإليك يعود كل شىء » ، يقول الشاعر : « يامدينة كيكروپس (Cecrops) المحبوبة ، أفلا يجوز لى أن أقول أنا : يامدينة الإله المحبوبة ؟ » . إن تذكر صلة الإنسان بالإله ، ورعاية الرابطة التى تصل بين الإله أو الروح الذى يحكم حكماً تاماً فى صدر كل إنسان وبين النفس الكلية التى تعتبر جزءاً منه ، والعيش مع الآلهة ، والكف عن كل عمل إلا ماارتضاه الإله ، وتلقى مايعطيه الله بامتنان مهما كان أمره ، والالتجاء إلى الآلهة فى كل المناسبات والتحول من عمل اجتماعى إلى آخر مع التفكير فى الله ـ مثل هذه الشرائع يرددها على الدوام ماركوس أوريليوس تنبيهاً لنفسه . وقد أجمل رأيه فى الحياة الخيرة فى قوله : « احترم الآلهة وساعد بنى الإنسان » ولا انفصال بين شقى هذا الرأى ، لأن الظلم ـ وهو رفض المعونة التى هيأتنا الطبيعة لتقديمها للكائنات الناطقة ـ هو فى ذاته عقوق ، وحبه للبشر يجرى على أسلوب فى الرقة والتشارك الوجدانى نحو الضعف الذى لايمت بصلة لعالمية الرواقية المتقدمون المجردة الصارمة نوعاً ما ؛ إنه لم يقصد إلى مجرد أداء واجبه كعضو فى هيئة كونية مؤلفة من كائنات اجتماعية عاقلة ، بل كان هدفه « أن يحب الناس من أعماق قلبه » بل « أن يحب حتى هؤلاء الذين يرتكبون الإثم » ظناً منه أن الذين يخطئون عن جهل تربطهم بنا صلات رحم وقربى .

ونجد فى نفس الوقت فقرات أخرى فى هذه الأقوال الحقيقية المثيرة تشهد فى وضوح بصعوبة الربط بين : (١) الاحترام الفلسفى لهذا العالم فى جملته باعتباره نتاجا كاملا للعقل الأسمى ومن أجل الإنسان باعتباره تاج

الخلق الإلهي وبين (٢) الاستخفاف الفلسفي لكل الأشياء ذات المقاصد والرغبات الدنيوية ، مع ماينشأ عن هذا من شعور ملازم للفيلسوف يحمله على النفور من أكثر الكائنات البشرية التي يكون على اتصال بها . فماركوس أوريليوس يحث نفسه على تأمل النظام الحكيم الذي يربط كافة الكائنات بعضها بالبعض الآخر بروابط قدسية بحيث صيغت الكائنات الدنيا من أجل العليا منها ، وهيأت العليا بحيث يلائم بعضها بعضا ، ثم هو يدعو نفسه إلى التفكير في كيف أن المحسوسات تبعث على الازدراء وتقبل الفناء السريع ، وكيف أن سلسلة الأحداث الدنيوية مصدر تحول معروف سريع الزوال ، عديم القيمة ، « إنها مشاجرات وألعاب أطفال وكدح نمال والعبانات تحركها الخيوط هنا وهناك » - أو سيل مزبد على الحكيم أن يقف وسطه مثله كمثل « صخرة تتحطم عليها الأمواج بلا انقطاع » أو أسوأ من هذا - إنها خسيسة تبعث على الاشمئزاز « فكما أن الاستحمام ينكشف عن دهن وعرق وقذارة وماء آسن ، فكذلك الحال في كل منحى من مناحي الحياة والكائنات » . وهو يقول لنفسه إن الموت خليق بالاحترام جدير بأن يتهيأ له الإنسان كما يتأهب لعمل من آثار الطبيعة ، ولكن أكبر مايغريه بالإذعان للموت هو النظر في الأشياء وصفاتها المميزة لها التي يخلصه منها الموت ، وهذه الفجوة القائمة بين المثل الأعلى والواقع الموجود لايمكن أن تسد بالتفكير في عالم ينتقل إليه ويفضل هذا العالم الواقعي ويفوقه بهاء ، لأن المدرسة الرواقية وإن كانت قد اعتنقت القول بامتداد حياة الفرد بعد الممات - حتى يقع الاحتراق الأكبر الذي قدر لإنهاء كل عصر دنيوي ، ورد كافة الأشياء مرة أخرى إلى أصلها الناري ومادتها القدسية التي صدرت عنها - فإنها -

المدرسة الرواقية ـ لم تتعود توكيد هذا الاعتقاد فى تعاليمها الأخلاقية؛ وقد كان اعتناقهم لهذا الاعتقاد ـ فى هذه المرحلة من مراحل المذهب الرواقى على أقل تقدير ـ موضع شك منهم فيما يلوح ـ متى كانوا لا يهملونه كل الإهمال [١].

ويلوح لنا أن ماركوس أوريليوس لم يفصل فى موضوع البحث فيما إذا كان الموت هو مجرد تغير أو فناء، انتقال إلى عالم آخر، أو حالة أخرى مجردة من الإحساس، ومع ذلك فهو فى أحيان أخرى يميل من غير شك إلى إقرار الرأى السلبى. وهو يقول لنفسه: «بعد هنيهة يفنى جسمك وينعدم وجودك تماماً كما حدث من قبل لـ هادريانوس (Hadrianus) وأوغسطوس (Augustus)» بل يتعجب فى نص يسترعى النظر فيقول: كيف يمكن أن تكون الآلهة قد أحسنت تنظيم كل الأشياء تنظيما موجهاً إلى خير الإنسان ثم تقبل مع هذا أن يفنى بعد الموت فناء تاماً أعظم الناس حظاً فى الفضيلة وأكبرهم اتصالا بالآلهة! وقد كان يجد لنفسه عزاء فى قوله: «إذا كان من العدالة أن يبعثوا أحياء من جديد، لكان بعثهم أمراً ممكناً، وإذا كان بعثهم مرهوناً بالطبيعة فإن الطبيعة ستعمل على هذا النحو» وهذه الفقرة الأخيرة تحمل الطابع الذى يميز المذهب الرواقى، وهو أن تتلقى الدنيا على ماهى عليه،

---

(١) من العسير أن نتتبع وجوه الخلاف والتغير الذى طرأ على النظرية الرواقية فى موضوع الحياة بعد الموت، ونحن نعلم عن معلميها القدامى أن كليانتيز (Cleanthes) كان يرى أن النفوس تبقى بعد فناء الأجساد، أما خريسيبوس فإنه يرى أن نفوس الحكماء وحدهم هى التى تبقى حية فى هذه الحال، ونلاحظ أن پانيتيوس ينفرد بإنكار خلود النفس كلية. أما ابيكتيتوس فإنه قد رفض فى وضوح اعتناق هذا الاعتقاد، وقد أسهب سنكا فى بعض نصوص له فى نعيم النفس المقيم التى تتخلص من سجن الجسد، وذلك بطريقة تكاد تكون أفلاطونية، ومع هذا فنى نصوص أخرى يبدو أنه يوازن بين الفناء والتغير كما فعل أوريليوس.

وأن توطن العزم على أن تجدها على حالها الراهنة على وجه يسوده الكمال ، لأن تفترض حياة مقبلة خيراً من هذا الواقع القائم ، تختفى فيها وجوه النقص الموجودة الآن .

وفى وسعنا أن نقول إن النظرية الخلقية الأساسية فى المذهب الرواقى تقوم على قلب الحجة الرئيسية فى الإلهيات الخلقية الحديثة ، يقول أوريليوس : « ليس من المعقول أن تكون طبيعة الكون قد ارتكبت خطأ جسيما لنقص فى قوتها أو عوز فى مهارتها حتى يقع الخير والشر للأخيار والأشرار بغير تمييز » .

وإلى هذا الحد يتفق الفيلسوف الرواقى مع الفيلسوف المسيحى ، ولكن بينما يستنتج الأخير من هذا ضرورة افتراض حياة مقبلة بريئة من الظلم الذى يتمثل فى توزيع الخير والشر فى هذه الدنيا بغير تمييز بين أهله ، نرى الفيلسوف الرواقى يقيم استنتاجه على أساس أن ما يوزع فى الدنيا بغير تمييز - « من حياة وموت وشرف وعار وألم ولذة » لا يعتبر خيراً ولا شراً [١] .

---

(١) أى أنها على الحياد - وقد فسرنا هذا فى هامش سابق لنا صفحة ٧٤ فى الترجمة العربية . « المترجمان »

الفصل الحادى والعشرون

الأفلاطونية المتأخرة والأفلاطونية المحدثة

ومهما يكن من شيء فقد كان بين المدارس الرئيسية الأربع التى أعقبت أرسطو مدرسة أفلاطونية شغلت نظرية خلود النفس فى الفرد مكاناً بارزاً فى تعاليم مؤسسها[1] . وقد كان من المتوقع أن تبدو نزعات التقشف والزهد التى لاحظناها فى المذهب الرواقى - كالنفور من العالم الواقعى التى تعتريه التغييرات المادية الحقيرة الدنيئة - أكثر وضوحاً واسترعاء للنظر فى مرحلة متأخرة من تاريخ هذه المدرسة حيث تظهر هذه النزعات فى الحقيقة اعتبارها التطور الطبيعى لعنصر من عناصر التعاليم التى نادى بها الأستاذ .

بلوتارخوس (Plutarch) - حوالى ٤٨-١٢٠ م

ولهذا فليس من الغريب أن نلاحظ عندما نتناول دراسة بلوتارخوس أن فكرة الأكاديمية القديمة عن الإنسان الخلق بين عناصر الحياة الإنسانية العليا وعناصرها الدنيا لم تعد النظرية الأفلاطونية المعروفة ؛ وقد برز من جديد رأى أفلاطون الذى يتناول وجوه النقص المحتومة فى عالم التجربة الحسية ، فمن ذلك أننا نجد بلوتارخوس يسلم ويتوسع فى رأى أفلاطون الذى عرضه فى « النواميس » وذهب فيه إلى أن هذا النقص يعزى إلى نفس دنيوية شريرة تجاهد ضد الخير . وهو رأى لبث مهملا لا يلحظه أحد فى أكثر مراحل

---

(١) أنا نفسى غير مستعد لتأييد القول بأن أفلاطون قد سلم فعلا بهذه النظرية فى آخر مراحل مذهبه ، ولكنى أعتقد أن باحثى محاوراته القدماء قد نسبوا هذه النظرية إليه بغير مبرر أو تحفظ ـ وخاصة قوة المناقشة التى تبدو فى فيدون (Phaedo) التى فيها تأيدت الفكرة على وجه التحقيق.

العصر المتوسط . ثم إننا نلاحظ مرة أخرى الأهمية التى يعزوها بلوتارخوس لا إلى تأييد الديانة العقلية وما تضفيه على أهلها من سلوى فحسب بل ينسبها إلى الاتصالات الخارقة للعادة التى يهبها الإله لصفوة من الناس فى حالات معينة ، كما يقع فى الأحلام والنبوءات أو عن طريق نذر خاصة كالنذر التى تكشفت عنها عبقرية سقراط ، وهو يرى أن النفس ينبغى عليها من أجل هذه الومضات التى يشع عنها الحدس - أن تكون مهيأة لاستقبالها بالتزام الراحة والهدوء ، وإخضاع الشهوات الحسية بالتزام العفة . وهذا النفور نفسه بين العقل والمادة ، وهذا النزوع إلى التقشف ابتغاء اكتساب القدرة الخالصة على تلقى الرسائل الإلهية أو شبه الإلهية عن طريق الابتعاد عن شهوات الجسم ، قد تكشف هذا كله فى مذهب الفيثاغورية التى ابتعثت فى القرن الأول والثانى لميلاد المسيح . وفى الحق إن رأى بلوتارخوس وغيره ممن يعرض آراءهم ، يعزى إلى مزاج من تأثير الفيثاغورية المحدثة والنظرية الأفلاطونية . على أن النزوع العام الذى نلاحظه لم يتمثل كاملا فى مذهب فلسفى عقلى إلا فى آخر من ولد من كبار المفكرين فى العصور القديمة ، ونعنى به « أفلوطين المصرى » .

أفلوطين (Plotinus) ٢٠٥-٢٧٠ م

إن مذهب أفلوطين يعتبر تطوراً غريباً لهذا العنصر من عناصر الأفلاطونية الذى كان له أعظم حظ فى افتتان العقل فى العصر الوسيط بل والعصر الحديث كذلك ؛ على أن هذا العنصر يكاد يكون قد اختفى عن الأنظار تماماً فى مباحث المدارس الفلسفية التى أعقبت أرسطو وفى نفس الوقت نلاحظ أن وجوه الخلاف بين الأفلاطونية الأصلية وهذه الأفلاطونية

المحـدثة تلفت النظر فى الاستمساك الذى يحدوه التوقـــير للمـذهب الأول (الأفلاطونيـــة) ذلك التوقير الذى يعمـــل على تأييده المذهب الثانى (الأفلاطونية المحدثة) على الدوام . وقد رأينـــا أن أفلاطون قد وحد بين الخـــير والجـــوهر الحقيقى للأشيـــاء ، ووحـــد مرة أخرى بين هـــذا الجوهر الحقيقى وبين مايمكن إدراكه ومعـــرفته على وجـــه التحقيق فى الأشيـــاء . ويتصل بهـــذا الرأى إعتبار نقص الأشيـــاء أو خستها شيئـــاً خلواً من الوجود الحق بعض الشىء ، ولهذا لم يكن خليقـاً ألبتة بأن يكون موضوع تفكير أو معرفة ؛ وتبعاً لهـذا لايستخـدم أفلاطون حدا فنياً للتعبير عما ينطوى عليه العـالم المحسوس المتقوم مما يعوق عن تفسير العـالم المثالى المجرد تفسيراً كاملا ، والذى يعرف فى مذهب أرسطو بالهيـولى (ὕλη) التى لاشكل لها إطلاقا . ولهذا فإننا حين نجتاز مبحث الوجـود إلى مبحث الأخلاق فى الفلسفة الأفلاطونيـة ، نلاحظ أن أسمى حيـاة وإن كانت لاتتحقق إلا بالانصراف عن الشئون الإنسانية المحسوسـة وبيئتهـا المـادية ، إلا أن العالم المحسوس لايعتـبر مع ذلك مثار نفـــور أخلاقى واضح . بل الأحرى أن نقول إنه يصادف عند الفيلسوف اهتماماً جدياً ابتغاء جعـــله شيئاً متسقاً يسوده الخير والجمال على قدر الاستطاعة . أما فى الأفلاطونيـــة المحدثة فإن انحطاط حالة النفس الإنسانيـــة المتجسدة يتمثل فى دقة وجلاء ، ومن ثم كانت المعرفة الجلية الواضحة للمـادة التى ليس لها شكل(ὕλη) باعتبارها « الشر الأول » الذى يصدر عنه « الشر الثانى » وهو الجسم (σῶμα) الذى يعزى إلى تأثيره كل مافى وجود النفس من شرور ؛ وعلى هذا فإن فى وسعنـا أن نقول إن الأخلاق عند أفلوطين تمثل مذهب الرواقية فى المثالية الأخلاقيـة

بعـــد فصلها عن الطبيعة . والخير الوحيد عند الإنسان هو الوجود العقـــلى المحض للنفس التى تبرأ فى ذاتها برءاً تاماً من الخطأ والنقص متى كانت بمنجـاة من تأثير الجسم ؛ وإذا أمكن ردها إلى نشاطها الذى يعوق وجودها الأصلى فلا شيء خارجى أو جسمانى يمكن أن يؤذى خيرها الـكامل على وجه محقق . وأحط ضروب الفضيـلة ـ وهى الفضيلة المدنية التى صورها أفلاطون فى جمهوريته ـ هى الفضيـلة التى تستخدم فى الحد وفى تنظيم الدوافع الحيوانيـة التى يعزى وجودها فى النفس إلى اختلاطهـــا بالجسد ، أما الحكمة العليا أو الحكمة الفلسفيـة والعفة والشجـاعة والعدل فإنها فى الأصل تطهـير للنفس من أدران اتصالها بالجسد ، حتى تصل آخر الأمر إلى أسمى حالات الخـــير التى لا تتصل فيها النفس بالجســـد ، وتنصرف كل الانصراف إلى العقل وترجع إلى تشبهـا بالإله . ومن الضرورى أن نلاحظ أن أفلاطين نفسه لايزال أفلاطونياً إلى حد أنه يعتقد بأن قهر الشهوات الجسمانيـــة الطبيعية قهراً تاماً ضرورى لتطهير النفس ، ولـكن هذه النتيجـة التى أملاها التنسـك والتقشف قد مضى فيها إلى أقصى آمادها تلميذه فورفريوس (Porphyry) .

وأياما كان الأمر فلا تزال أمامنا نقطة عليا ينبغى أن نرقى إليها من المـادة صعداً فى مجال الأفلاطونية المحدثة ، وفى هـــذه النقطـة كان الاختلاف بين نظرية أفلاطين ونظرية المثل عند أفلاطون لايقل عن هذا إثارة للدهشـة لأنه نتيجة صـــادقة للتأمل المـتزن فى تعاليم أفلاطون : فالغرض الأساسى بفلسفـة أفلاطون الميتافيزيقيـــة هو أن الموجود الحقيقى هو من غـير شك موضوع للتفـكير والمعرفة بقـدر ماهو حقيقى ، ولهذا فإن العقل كلما تقـــدم فى مجال التجريد من الجزئيات المحسوسة وإدراك الوجود الحقيقى كان تفـكيره

أكثر دقة وأعظم وضـــوحاً ، ومع ذلك فإن أفلوطين يقـــول إنه مادام كل فكر ينطوى على إختـــلاف أو ثنـــائية من نوع ما فليس من الممكن أن يكون هـــذا الفكر هو الحقيقة الأولى فى الكون وهى ما نسميه بالإله . ولا بد أن يكون الله هو الوحدة الضرورية السابقة على هذه الثنائية . وهو موجود لايعتريه أى اختلاف أو تحديد ، وتبعاً لهـــذا يكون أسمى صور الوجود الإنسانى الذى فيه تدرك النفس هذا المطلق ، يجب أن تكون بحيث يكون كل فكر محدد واضح متفوقاً سامياً ، وكل وعى للنفس غائصاً فى حالة نشوة تستوعبه . وقد أنبأنا فورفريوس أن أستاذه أفلوطين قد وصل إلى هذه الحال السامية أربع مرات خلال السنوات الست التى قضاها فى صحبته .

وقد نشأ مذهب الأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية وانقضى على نشأته أكثر من قرن قبل أن نراه مزدهراً فى أثينا القديمة . ومن هنا أعتبر هذا المذهب هيلينياً أكثر منه يونانياً ، أى أنه ثمرة إمتزاج الحضـــارة اليونانية بالحضارة الشرقية . ولكن مهما يكن قالب العقل شرقياً ، ذلك العقل الذى احتضن فى تلهف نظريات الإشراق والزهد التى أسلفنا وصفها ، فإن أساليب الفكر التى وصلت بها هذه النظريات فلسفياً يونانية بالضرورة ؛ وقد بلغ طلب اليونان للمعرفة أوجه فى التهيؤ للجذب عن طريق تطور عقلى طبيعى يقوم فيه إشتداد الشعور الخلقى الذى يمثله الرواقية بنصيب له خطره ، وانتهى التصور المثـــالى اليونانى لحيـــاة الإنسان الطبيعية بنفور تام من الجسد وآثاره . ولا ينبغى فى الوقت نفسه أن نغض النظر عن أوجه الشبه بين نظرية أفلوطين والاتحـــاد الملحوظ للفكر اليونانى والعـــبرى الذى عبر عنـــه فيلو اليهودى (Philo Judaeus) قبل ذلك بقرنين من الزمان ، ولا أن نتغاضى عن أن

المذهب الأفلاطونى قد تطور فى خصومة مشعور بها مع الديانة الجديدة التى انتشرت من أرض الميعاد Judea والتى كانت ـ عنـــد ماكان أفلوطين يضع نظريته ـ تهدد بغزو العـــالم اليونانى الرومانى . وأخيراً لا ينبغى أن تتغاضى كذلك عن أن هذا الدين قد كان السند النظرى الرئيسى فى كفاح اليأس الذى وقع فى عهد چوليان لإبقاء عبادة الشرك القديمة . والآن علينا أن نولى وجوهنا شطر عالم الفكر الجديد الذى قام من غير شك على أنقاض الفكر القديم بعد إخفاق هذا الكفاح .

الباب الثالث

علم الأخلاق فى المسيحية والعصور الوسطى

الباب الثالث

علم الأخلاق فى المسيحية والعصور الوسطى

الفصل الأول

خصائص الأخلاق المسيحية

لا يعنينا فى هـــذا المؤلف أن نبحث فى نشـأة الدين المسيحى أو تاريخه الظاهرى، ولا فى أسباب تقدمه الغلاب إبان القرون الثـلاثة الأولى، ولا فى انتصاره الأخير على الوثنية اليونانية الرومانيـــة ولا فى إخفـاقه فى إيقاف الاضمحلال الذى أصاب الحضارة الهيلينية التى كان مركزها القسطنطينية، أو قدرته على الوقوف فى الشرق والجنوب فى وجه حركة الدين الجديد الغـلاب الذى تفجر فى الجزيرة العربية فى القرن السابع لميلاد المسيح، ولا يعنينا البحث فى نجاحه فى التغلب على الفوضى الاجتماعية التى عانتهـا الامبراطورية الغربيـة من جراء الفتوحات البربرية، ولا يهمنـا الحديث عن نصيبه الملحوظ الذى ساهم به فى بعث نظام المدنية الحديث الذى تنتمى إليه من خلال هذه الفوضى، ولا فى العلاقات المعقدة المختلفـــة التى فيها ظل هذا الدين يحافظ على النظـم السياســـية والحياة الاجتماعية والتقدم العلمى والثقافة الأدبية والفنية فى عالمنا الحديث؛ وليس فى نيتنا أن نبحث فى النظريات الخاصـــة التى كونت رابطة الاتحاد بين الجماعات المسيحية على أى وجه إلا من ناحيتها الأخلاقية، وعلاقة هـذه النظريات بتنظيم مقاصـد الإنسان وأوجه نشاطه. ومهما يكن من شىء فإن هـذه الناحية ينبغى بالضرورة أن تـكون ظاهرة ملحوظة فى الحديث عن المسيحية التى لا يمكن بحثها بحثاً دقيقاً إذا نظرنا إليها باعتبارها مجرد مذهب لمعتقدات

دينية تكشف عنها وحى إلهى، وعبادات خاصة مؤيدة من الله ، من حيث إن المسيحية تطالب أصــــلا بحق الهيمنة على الإنسان ولا تدع شطراً من حياته بعيداً عن نطاق تأثيرها المنظم الذى يغير الأشياء. ولم تظهر المحاولة الأولى لتفسير الأخلاق المسيحية تفســـيراً منظماً إلا فى القرن الرابع ، ثم انقضت بعد هذا تسعة قرون أخرى قبل أن يظهر عقـــل فلسفى أصيل هذبته دراسة كاملة لأعظم فيلسوف يونانى يتكفل بتقديم صـــورة علمية كاملة للنظرية الخلقيـــة فى الكنيسة الكاثوليكـية . ومهما يكن من شىء فقـــد يكون من الخير قبل أن نعرض عرضاً مجمـــلا لتطور التفكير الأخلاقى الذى بلغ أوجه فى توما الأكوينى ، أن نبحث فى دقة المعـــالم الرئيسية للشعور الخلقى الجديد الذى شاع فى الحضارة اليونانية الرومانية مهيئاً لأن يكون مذهبـــاً فلسفياً ، وعند القيام بهـذا البحث قد يكون من الأوفق لنا أن نبحث أولا فى الصورة الجديدة أو المميزات العـامة التى تميز الأخلاق المسيحية ، ثم نلاحظ بعد هـذا النقط الرئيسية فى مادة الواجب والفضيـلة أو خصائصها ، تلك التى أدت الديانة الجديدة إلى تطورها أو أكدتها توكيداً ملحوظاً .

الفصل الثانى

القانون الإلهى فى المسيحية واليهودية

أول ما ينبغى ملاحظته لطرافته هو فكرة الأخلاق باعتبارها قانوناً إيجابياً لجماعة ذات حكومة إلهية لديها قانون مكتوب قد فرضه الله بوحى إلهى، وأيدته وعود وتهديدات إلهية قاطعة؛ وحقيقة إننا نجد فى التفكير القديم عند سقراط وخلفائه فكرة قانون إلهى أبدى ثابت لا يتغير، تبين عنه تصريحاً أو تلميحاً نواميس الجماعات البشرية الفعلية وعاداتها المختلفة المتغيرة، ولكن تقرير هذا القانون عند هذه الجماعات كان مشوباً بالغموض، بل كان أكثرها يتصوره تصوراً ضعيفاً، ولم تكن قواعده بالضرورة مكتوبة أو مذاعة على الملأ جهراً، ولهذا لم تعز إلى الإرادة الخارجية للموجود القادر على كل شىء الذى يطالب بحق الخضوع من غير تردد، بل ردت هذه القواعد إلى الفعل الذى يشترك فيه الآلهة والناس على السواء وهو الذى بتفكيره وحده أمكن للناس أن يعرفوا هذا القانون الأبدى ويحددوه على وجه الدقة، ومن ثم فإن فكرة القانون لو افترضنا أنها أوضح مما كانت فى التفكير الأخلاقى القديم، لما أدت إلى دراسة الأخلاق دراسة قانونية متميزة عن دراستها من الناحية الفلسفية. ونلاحظ من ناحية أخرى أن منهج أهل الأخلاق فى تحديد السلوك المستقيم فى بداية المسيحية يشابه إلى حد كبير منهج المشرعين فى تفسيرهم للقانون. ومن المفروض أن الأوامر الإلهية قد وضعت من غير شك لكافة مناسبات الحياة، وأنها تؤيد بتطبيق القواعد العامة المستمدة من نصوص الكتاب المقدس وبالأقيسة المشابهة التى يمكن استنباطها من الأمثلة التى يتضمنها هذا الكتاب؛ وهذا المنهج القانونى قد انحدر بطبيعة

الحال من الحكومة الإلهية اليهودية التى شاعت فى العالم المسيحى . ولقد كان أكثر مفكرى اليهود قبيل العصر الذى سبق المسيحية يتصورون البصيرة الخلقية معرفة بالناموس الإلهى صادرة عن سلطة خارجة على العقل الإنسانى الذى تقتصر وظيفته على تأويل قواعده وتطبيقها على الحالات العسيرة . وقد كانت البواعث السوية التى تحمل على طاعة هذا القانون هى الثقة فى الوعود والخوف من أحكام المشرع الإلهى الذى وضع ميثاقاً خاصاً بحماية أفراد الشعب اليهودى بشرط أن يؤدوا إليه الطاعة الواجبة ، وكانت المصادر التى تستتق منها بالفعل معرفة القانون هى الاختلاط الذى كثيراً ما كشف عنه فقه القانون فى جماعة متقدمة ؛ والمعتقد أن أول نواة نشأ عنها هذا القانون تبدو فيما كتبه وإذاعه على الملأ موسى ؛ وثمة شرائع أخرى قد أوحت بها الأحاديث المتوقدة التى صدرت عن المتأخرين من الأنبياء ، وشرائع أخرى قد انحدرت متواترة بالأحاديث الشفوية منذ أحقاب سحيقة من الزمن ، ومجموعة الأوامر والنواهى التى تكونت على هذا النحو قد أدى إلى تطورها تطوراً واسع المدى قبل أن تتمخض اليهودية عن المسيحية ـ تراث من التعليقات والحكم الملحقة تخلف عن عدة أجيال من أهل البحث . وقد ورثت المسيحية فكرة قانون إلهى مكتوب أقره من حيث هو كذلك « إسرائيل الصادق » ـ وهذا القانون الإلهى يشمل بالقوة الإنسانية كلها أو صفوة الشعوب المختارة على أقل تقدير ـ ويتوقف نصيب المسيحى من وعود الله لإسرائيل على مدى إخلاصه فى التسليم بهذا القانون الإلهى . وعلى الرغم من أن الجانب الرسمى فى القانون العبرانى القديم قد رفض التسليم به رفضاً باتاً ، كما رفض التسليم بالشريعة الملحقة التى تستند إلى النقل

والتعليق الحصيف . فإن المعتقد أن القانون السماوى تتضمنه كتب اليهود المقدسة التى ألحقت بها سجلات تعاليم المسيح وكتابات رسله . وبمعرفة هذا القانون استقام أمر الكنيسة كهيئة منظمة مميزة بالضرورة من الدولة ، وازداد التمايز بين الدولة والكنيسة شدة وحدة بانسحاب المسيحيين الأول من الحياة المدنية لتجنب القيام بالطقوس الوثنية التى فرضت عليهم باعتبارها آية رسمية على ولائهم لها ، وبالاضطهادات التى كان عليهم أن يكابدوها عندما أدى أخيراً إنتشار جمعية معادية فيما يظهر لبناء المجتمع القديم إلى هلع مفزع أصاب حكومة الامبراطورية ، ولم يمح التمييز بينهما الاعتراف بالمسيحية ديناً للدولة فى عهد قسطنطين ، وظل القانون الإلهى ومفسروه بعيدين كل البعد عن القانون الدنيوى وقضاة الامبراطورية الرومانية . وعلى الرغم من أن القانون الأول كان بالضرورة يربط كل أنواع الجنس البشرى فإن الكنيسة لم تكن إلا جماعة من أفراد اعتبروا أنفسهم بوجه خاص مكلفين به وقادرين على الاستجابة له ـ هى هيئة لا يتيسر الالتحاق بها إلا باحتفال مهيب يرمز إلى ميلاد روحى مقدس .

وهكذا لم تظهر التفرقة الإنسانية بين الأخلاق والقانون (البشرى) فى وضوح إلا نتيجة للصورة التشريعية التى اتخذها تصور الأخلاق . وقد كان التسليم الأقصى بالقانون الخلقى هو الجزاء والعقاب اللامتناهى الذى ينتظر النفس الخالدة بعد ذلك ؛ ولكن بينما كشفت الاضطهادات التى وقعت فى عهد دكيوس[1] (Decius) عن قوة انتشار العقيدة بعنف بما أبدى الشهداء

(١) امبراطور رومانى تولى الحكم من ٢٤٩ـ٢٥١ ميلادية . صدر فى عهده مرسوم ينص على اضطهاد المسيحيين اضطهاداً لاهوادة فيه . وقد رؤى استصدار هذا المرسوم كوسيلة من الوسائل لتقوية دعائم الامبراطورية الآخذة فى الانهيار ، وذلك باحياء دين الدولة القديم ، لعل روما تسترد رضاء الآلهة القدماء ورعايتهم لها . «المترجان»

والمعترفون من عزم وثبات ، واجهت الكنيسة مكرهة مشكلة معاملة الأعضاء المرتدين ، وأحست الكنيسة بضرورة سحب امتيازات العضوية التى كان يتمتع بها أمثال هؤلاء الأعضاء ، ولا يؤذن لهم فى إستردادها إلا بعد أداء الكثير من وجوه الصلاة والصيام والطقوس التى تعبر عن التوبة والخشوع الذى به يختبر ويظهر إخلاص النادمين من المرتدين ، وهذه التوبة الصورية المنظمة قد امتدت من الارتداد عن الدين إلى خطايا أخرى خطيرة ـ انتهوا إلى تسميتها آخر الأمر « بالآثام المهلكة » ـ أما عن الإساءات الطفيفة فقد كان أعضاء الكنيسة فى العادة يستدعون ليعلنوا خشوعهم بالامتناع عن اللذات المباحة كما كانوا يعلنون هذا مشافهة فى العبادات الخاصة والعامة ، وهكذا أصبح الحرمان الكنائسى والتكفير عن الخطايا جزاءات دينية مؤقتة للقانون الخلق ؛ وبينما أضحى تدرج هذه الجزاءات الدينية أكثر عناية ودقة ، أصبح من الضرورى إعداد تصنيف مفصل للإساءات ، وصارت قواعد مراعاة الصيام والطقوس الكنائسية المعتادة متقنة ، وهكذا ظهر تدريجياً مذهب لفقه القانون الدينى وضع لردع الناس فى احتفالات عامة ، وهو مذهب مشابه بعض الشىء لليهودية التى تخلوا عنها . وهذا الاتجاه الذى يهدف إلى تنمية نظام الواجبات الخارجية وإظهاره كان دائماً يخضع لسيطرة تذكرهم الدائم لمعارضة المسيح للتشريع اليهودى .

وينبغى أن نلاحظ أن تأثير هذا التقابل الذى فهم على نحو خيالى وبولغ فيه عند بعض الشيع الغنوصية[1] إبان القرنين الثانى والثالث لميلاد

---

(١) يراد بها الاعتقاد بأن المسيحيين يحررهم الرسول من التزام المحافظة على القانون الخلقى ـ وهو تشويه ملحوظ لنظرية بولس الرسول فى التبرير بالإيمان . «المترجان»

المسيح قد أدى إلى استخفاف مروع بقواعد الواجب الخارجى ، وحتى فى بعض الأحايين - إذا لم تكن اتهامات المعارضين من الأرثوذكس موضع إعتبار بتاتاً - أدى هذا التأثير إلى الفجور البذىء فى السلوك . وثمة نزوع مماثل لهذا قد كشف عن نفسه فى فترات أخرى من تاريخ الكنيسة ، وعلى الرغم من أن مثل هذا التحرر من قيود القانون الخلقى قد أستبعد فى عنف بتأثير الشعور الأخلاقى فى العالم المسيحى بوجه عام ، فإن الناس لم يفتهم ألبتة أن « الصفاء الباطنى » أى سلامة القلب أو الروح هو الصفة البارزة الخاصة التى تميز الخيرية فى المسيحية . ولا ينبغى أن نفترض أن الحاجة إلى شىء ما أكثر من مجرد أداء الواجب الخارجى كانت مجهولة حتى فى الشريعة اليهودية المتأخرة ، فإن الحصافة الربانية لم يفتها قمع الرغبات الشريرة فى الوصية العاشرة ، وهو تشديد بدا فى سفر تثنية الاشتراع على ضرورة الإخلاص والحب فى خدمة الله والوصايا التى كررها فى الوداعة والإيمان المتأخرون من الرسل . يقول التلمود (Talmud) إن « الفاريسى الحقيقى الوحيد هو من ينفذ مشيئة أبيه لأنه يحبه » ولكن يبقى صحيحاً بعد هذا أن التباين مع « استقامة الكتاب اليهود والفاريسيين » كان على الدوام يسخر لتمييز الحاجة إلى « صفاء النفس » كظاهرة مميزة للقانون المسيحى - وهو صفاء نفس لايقتصر على أن يكون صفة سلبية تنزع إلى قمع الرغبات الشريرة والأعمال الذميمة على السواء ، بل إنه يتضمن استقامة حال النفس الباطنية .

الفصل الثالث

صفاء النفس فى المسيحية والوثنية

الإيمان — الحب — الطهارة

وفى هذا المظهر تغرى المسيحية بمقارنتها بالمذهب الرواقى وبالفلسفة الأخلاقية الوثنية بوجه عام، إذا استثنينا المدارس التى تقول بالمذاهب اللذية، فإن استقامة الغرض وإيثار الفضيلة لذاتها وقمع الرغبات الشريرة اعتبرت نقطاً جوهرية عند أتباع أرسطو الذين أعاروا الظروف الخارجية فى نظرتهم للفضيلة من الاهتمام بقدر ما أعار الرواقية الذين كانت الأشياء الخارجية عندهم على الحياد[1]. ولا تقوم الفروق الأساسية بين الأخلاق فى الوثنية والأخلاق فى المسيحية على أى اختلاف فى قيمة استقامة القلب أو الغرض الذى تهدف إليه، بل تقوم على وجهات نظر مختلفة بشأن الصورة الجوهرية أو الظروف الضرورية لهذه الاستقامة الباطنية، وفى كلتا الحالين لم تتمثل هذه الاستقامة فى نقاء وبساطة باعتبارها استقامة خلقية. ولقد كان فلاسفة الوثنية يتصورون هذه الاستقامة على الدوام فى صورة المعرفة أو الحكمة - إذ كانت جميع المدارس التى نشأت عن سقراط لا تتصور أن الإنسان يستطيع أن يعرف بحق خيره الذاتى ومع ذلك يختار عن قصد شيئاً غيره. وقد كان أرسطو يعتقد أن هذه المعرفة قد تعوقها على الدوام العادات السيئة أو يطمسها الهوى مؤقتاً، ولكنها إن مثلت فى العقل أدت لا محالة إلى استقامة الغرض. بل حتى إذا سلمنا مع بعض الرواقية بأن الحكمة الصحيحة ليس فى مقدور صفوة الأحياء من البشر أن يدركها، فقد بقيت

---

(١) ارجع إلى هامش (١) ص ٧٤. «المترجان»

الشرط المثالى للحياة الإنسانية الكاملة ولو كان كافة الناس بالفعل فى ضـــلال فى حالتى الخبل والتعاسة ، فإن المعرفة قد بقيت الهدف الذى ينشده الفيلسوف ويسعى إليه ، إنها تحقق طبيعته الحقـة ، وقد أدرك المبشرون بالإنجيل ومعلمو مبادئه المنابع الباطنية للسلوك القويم باعتبارها الإيمان أو الحب .

الإيمان

ومن بين هـــذه الأفكار كان للفكرة الأولى معنى أخلاقى معقـد بعض التعقيد ، إذ يبدو أنها تخلط بين عدة عناصر مختلفة الأهمية فى عقول مختلفة . وأبسط معانى الإيمان وأكثرها شيوعا هـــذا الذى يؤكده التباين القائم بين « الإيمان » و « البصـــيرة » حيث يكون معناه الاعتقاد فى النظام الإلهى الخفى عن الأبصار كما تمثله الكنيسة ، فى واقعية القانون وفى وعد الله ووعيده رغم كل مافى حياة الإنسان الطبيعية من تأثيرات تنزع إلى إخفاء هذا الاعتقاد. ومن هذا التباين نما نمواً نهائياً تقابل مختلف اختلافا جوهرياً بين الإيمـان والمعرفة أو العقـل ، وتبعاً لهذا التقابل نشأ تباين بين أسس الأخــلاق اللاهوتيـة مع أسسها الفلسفيـــة ، فرأى أهل اللاهوت فى بعض الأحيان أن القانون الإلهى تعسفى فى جوهره وأنه تعبير عن الإرادة لا عن العقـــل ، وكثيراً ما كان تمشيه مع حكم العقل غير ممكن التعليـــل ورأوا كذلك أن العقل الإنسانى الحقيقى يجب أن يقصر نفسه على فحص وثائق رســـل الله دون أن يتجاوز هذا إلى البحث فى رسالتهم نفسها ، ولـكن هذا التباين الأخير لم يظهر إبان المسيحيـــة الأولى ، فالإيمـان معناه فى بساطة قوة الاستمساك بالمعتقد الخلقى والدينى مهما تكن الأدلة العقلية دقيقـة . ولما كانت هذه القوة فى الوعى المسيحى مرتبطة بأوثق الروابط مع الولاء الشخصى والثقـة بالمسيح

فإنها هى التى تقوم بقيادة المعركة التى تخاض ضد الشر وتتولى حكم المملكة التى تنشأ عن ذلك الصراع. وأيا ما كان الأمر فليس ثمة فرق أخلاقى بين الإيمان المسيحى والإيمان اليهودى أو الإيمان الإسلامى الذى جاء آخر الأمر مقلداً له إلا أن الحب الشخصى للثقة التى يحدوها الولاء يشيره بوجه خاص إمتزاج الطبيعة الإنسانية والإلهية فى المسيح، وسيادة الواجب الذى عرفه الناس فى وضوح عن طريق الكشف عن حياة المسيح الكاملة، وهناك معنى مسيحى متميز وخلقى عميق بالغ العمق قد أضيف لفكرة التقابل بين « الإيمان » و « ضروب السعى ». ومعنى الإيمان هنا أوسع من مجرد الإخلاص فى التسليم بالقانون الإلهى والثقة الغالية فى مشرعه. إن الإيمان يتضمن الشعور - الذى يستمر قيامه وسموه - بالنقص الأساسى فى مجرد طاعة الناس للقانون، ويتضمن فى نفس الوقت الشعور بإدانة لا تغتفر يسببها هذا النقص.

إن نظرية الرواقية فى إنعدام أهمية الفضيلة الإنسانية السوية والتناقض الظاهرى الصارم القائل بأن الآثمين سواء طالما كانوا جميعاً مدانين لا محالة، يجد هذا المذهب الرواقى فى المسيحية شبيهاً به. ولكن بينما تؤيد المسيحية هذه الصرامة المثالية فى مراعاة المستوى الخلقى بشعور عاطفى نحو ما تنطوى عليه - على عكس الرواقية تماماً - تتغلب المسيحية فى نفس الوقت على اعتزالها العملى عن طريق الإيمان، وهذا الإيمان المنقذ يمكن تصوره بطريقتين متميزتين فى الأصل وإن كانتا متصلتين فى العادة فهو فى رأى يهب المؤمن قوة تمكنه بعون الله الخارق للعادة من إدراك الخيرية التى لا يكون أهلا لها طبيعياً، وهو فى رأى آخر يهب المؤمن اطمئنانا بأنه وإن كان يعلم أنه مذنب خليق بالعقاب الصارم فإن هناك إلهاً عادلا كامل العدالة لا يزال يسبغ

عليه نعمائه بسبب ماقام به المسيح من خدمات جليلة[1] وما كابده من ألوان العناء ، والرأى الأول من هذين الرأيين أقوم وأدنى بوجه عام إلى الشعور المسيحى فى كل مراحل تاريخه ؛ أما الرأى الثانى فإن أصحابه يدعون أنه يتغلغل فى تعمق فى أسرار كفارة المسيح كما فسرت فى رسائل بولس الرسول .

الحب

على أن الإيمان على أى نحو تصورناه فهو أمس بنا من المبدأ الجوهرى الباعث على السلوك المسيحى القويم ، وتشهد بهذا فكرة رئيسية هى الحب ، إذ على الحب يتوقف تنفيذ القانون بل تتوقف قيمة الواجب المسيحى الخلقية كلها ـ أى تتوقف على حب الله قبل كل شىء ، ذلك الحب الذى لابد أن يكون قد نشأ كاملا عن الإيمان المسيحى ؛ ثم حب جميع الناس باعتبارهم موضوعاً للحب الإلهى ومساهمين فى الإنسانية التى شرفها التجسد ، ومحبة البشر المستنتجة على هذا النحو سواء أتصورناها ممتزجة بالمحبة الإنسانية الطبيعية ومؤيدة بها أم تصورناها مستغرقة لهذه المحبة ومغيرة لها ، فإنها تميز الروح الذى به يتم قيام المسيحيين بالواجب الاجتماعى ؛ أما عبادة الله عبادة يحدوها الحب باعتبارها الإتجاه الأساسى للعقل فإن هذا مايجب اعتناقه طوال حياة الرجل المسيحى .

الطهارة

بل أكثر من هذا علينا ـ فيما يتصل بالعزوف عن الأعمال غير المشروعة والرغبات التى تدفع لارتكابها ـ أن نلاحظ صورة أخرى يتبدى فيها باطن

---

(١) هى عند المسيحيين تقدمة المسيح نفسه فداء للمختارين وحدهم فيما يرى أتباع كلفن وفداء عن البشر كافة فيما يرى أتباع أرمينيوس ـ وهى عند اليهود تقديم ذبيحة فداء لخطيئة أو تطهير كل ما أصابه دنس . «المترجان»

الأخلاق المسيحية ، الذى يسترعى الانتباه ـ وإن كان أقل تميزاً ـ فى أية مقارنة تعقد بين علم الأخلاق فى المسيحية ونظرية الفلسفة اليونانية الرومانية ، فالرعب العميق الذى يجعل تصور المسيحى لاحتمال الآلام وانتقام الله ينزع إلى مراعاة كل عمل يدين صاحبه ، كان هذا الرعب مشرباً بعاطفة نستطيع أن نصفها بأنها نفور رسمى منظور إليه نظرة أخلاقية ، نفور من القذارة أو الدنس . وفى اليهودية كما فى غيرها من الديانات ولا سيما الشرقى منها قد ترقت كراهية الدنس المادى إلى عاطفة دينية ، وسخرت لتأييد مذهب معقد فى الامتناعات شبه الصحية والتطهيرات الرسمية ؛ ولما ساء العنصر الأخلاقى فى الديانة اليهودية فقد لوحظ أن رمزية خلقية قد ظهرت فى القانون الرسمى ، وبهذا أصبح النفور من الدنس مظهراً عاماً للعاطفة الدينية الأخلاقية . وإذن فالمسيحية حين نبذت طقوس موسى ترك هذا الإحساس الدينى بالطهارة بغير مجال غير مجال الأخلاق . أما من ناحيته المثالية السامية فقد جعل هذا الإحساس صالحاً لقمع الرغبات الشريرة ذلك القمع الذى ذهبت المسيحية إلى القول بأنه وظيفتها الخاصة (١) .

---

(١) إنى أفهم هنا طهارة القلب بمعناها الواسع فهى تقابل الرذيلة بوجه عام لا الرذيلة الجنسية وحدها .

الفصل الرابع

الخصائص المميزة للأخلاق المسيحية

الطاعة ــ النفور من الدنيا ــ الصبر ــ الإحسان أو صنع الجميل ــ المسيحية والثروة ــ الطهارة ــ الخشوع ــ الواجب الديني ــ المسيحية والإرادة الحرة .

عندما نفحص تفاصيل الأخلاق في المسيحية نلاحظ أن أكثر خصائصها المميزة لها تتصل بالخواص العامة التي أسلفنا ذكرها ، وإن كان الكثير من هذه الخواص يمكن رده مباشرة إلى منهاج المسيح وسننه ، وهي في حالات كثيرة ترد في وضوح إلى السببين مجتمعين غير منفصلين .

الطاعة

ونحن نلاحظ قبل كل شيء أن تصور الأخلاق باعتبارها قانوناً إن لم يكن في ذاته تعسفياً استبدادياً فإنه مقبول عند قوم قبولا لا يحتمل الجدل ــ هذا التصور ينزع بطبيعة الحال إلى إظهار فضيلة الطاعة لأوامر السلطة ، كما أن وجهة النظر الفلسفية في إدراك الخيرية باعتبارها تحقيقاً للعقل تجعل لضبط النفس والاستقلال الذاتي قيمة خاصة ــ عند الفيلسوف على أقل تقدير ــ (على نحو ما رأينا في وضوح عند حديثنا على المدارس التي أعقبت أرسطو حين انفصل علم الأخلاق كل الانفصال عن علم السياسة) .

النفور من الدنيا

ثم إن التقابل بين العالم الطبيعي والنظام الروحي الذي ولد فيه المسيح من جديد ، قد أدى في عصري الكنيسة القديم والوسيط لا إلى احتقار

شبيه باحتقار الرواق للثروة والشهرة والنفوذ وغيره مما يلتمسه الناس من أمور الدنيا فحسب ، وإنما أفضى كذلك إلى استخفاف نسبي بعلاقات الرجل الطبيعي المدنية والعائلية . وهـذا النزوع قد تبدى فى صورة أبسط وأعم من ذلك فى أقدم مراحل تاريخ الكنيسة ، وقد كان المسيحيون الأول يرون أن المجتمع الإنسانى السوى عالم قد أذعن مؤقتاً إلى حكم الشيطان ، ويوشك أن ينقض عليه دمار عاجل مفاجىء . فى مثل هـذا العالم لا يمكن أن يكون للعصبة القليلة التى تلاقت بين جدران الكنيسة أى نصيب ، والموقف الوحيد الذى يستطيعون الاحتفاظ به هو موقف النفور السلبي من الجسم . ثم إن من العسير من الناحية العملية أن يتم تجريد الروح من الحياة الدنيوية التجريد الكامل الذى يتطلبه أسمى مظاهر الشعور المسيحى ، والإحساس الدقيق بهـذه الصعوبة قد أغرى أهله بالنفور من الجسم باعتباره عائقاً ومانعاً ، وهـذا مانلحظه إلى حد ما عند أفلاطون ونراه متطوراً إلى أكمل مظاهره فى الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة وغيرها من ثمار امتزاج التفكير اليونانى بالتفكير الشرقى ، وهـذا الوجدان يكشف عنه الاهتمام الذى عزوه إلى الصيام[1] فى الكنيسة المسيحية منـذ أقدم العصور ، ثم تبدو فى صورة متطرفة فى تعذيب الرهبان لأنفسهم ؛ وبينما نلاحظ أن كلا النزوعين اللذين يعاديان التعلق بحطام الدنيا ويحاربان النزعة الحسية يجتمعان فيما يلوح على إيثار العزوبة على الزواج الذى كان شائعاً عند معظم كتاب المسيحية الأولين[2].

(١) الصيام فى كل صوره عبادة دينية واسعة الانتشار جداً ، ويجدر بنا أن نلاحظ أن المسيحية قد احتفظت بالصيام وجعلته منتظما ودقيقا بالتدريج فى حين كانت المسيحية لا تزال تشعر شعوراً عميقاً باستقلالها عن التشريع الاسرائيلى .

(٢) مثال ذلك جوستين مارتير (Justin Martyr) وأوريجين (Origen) وترتوليان (Tertullian) وسابريان (Cyprian) .

وكان من نتيجة هذا التقابل بين الكنيسة والدنيا أن الوطنية والاحســـاس بالواجب المدنى ــ أعظم وأجل العواطف الاجتماعية فى حضارة العالم اليونانى الرومانى التى سبقت المسيحية ــ قد نزعت تحت تأثير المسيحية إما إلى التوسع فى حب إنسانى شامل للبشر جميعاً أو إلى التركز فى المجتمع الكنسى ، يقول « ترتوليان » : « إننا نعرف حكومة جمهورية واحدة هى العالم » ويقول « أوريجين » : « إننا نعرف أن لنا وطنا أقامته كلمة الله » .

الصبر أو طول الاناة

وفى وسعنا فوق هذا أن نستنتج من الروح العامة لما عرف عن المسيحية من عـــدم تعلق بحطام الدنيا هذا الرفض لأساليب الصراع الدنيوية ـ حتى فى قضية صحيحة ـ ذلك الرفض الذى أبدلت فيه بفضيلة الشجاعة القديمة فى الوثنية حيث كان عنصر النشاط غالبا فضيلة الصبر واحتمال الألم . ومهما يكن من شىء فإننا هنا نتتبع فى وضوح تأثير تحريم المسيح الصريح لمقاومة العنف بالعنف وتوصيته المتكررة بالقدوة والعمـــل الصالح ، نتبع الحب الذى كان يتغلب حتى على الاستياء الطبيعى . وتبدو النتيجة المتطرفة لهذا التأثير فى رأى ترتوليان الذى يقول فيه إن المسيحى لا يستطيع البته أن يشغل وظيفة حاكم دنيوى يقضى فيها بالموت والأغلال والسجن ، كما تبدو فى إعلان لاكتانتيوس[1] (Lactantius) أن من واجب المسيحى ألا يتهم إنسانا ما باقتراف جريمة كـــبرى طالما كان القتل باللفظ شراً كالذبح بالفعل . بل تبدو حتى فى نظرية كاتب رزين جداً مثل أمبروز (Ambrose) وهى التى يقرر فيهـــا أن احتمال الآلام المرير فى المسيحية يمنع إراقة الدم حتى فى حالة الدفاع عن النفس فى هجوم ينـــذر

---

(١) كاتب من كبار كتاب المسيحية ، ولد حوالى عام ٢٥٠ ميلادية . «المترجان»

بالقتل ؛ وقد تخلص الذوق العـــام فى المسيحية بالتدريج من هذه المبالغـات وإن كان النفور من إهراق الدم قد أقام بين المسيحيين زمنـــا طويلا . وكان من العسير أن يمحوه حتى الرعب المتزايد من شيوع الهرطقة [1] . ونرى كذلك أن نفور المسيحيين الأول من أن يقسموا الأيمان حتى فى المسائل القضائية ، وإن كانت تؤيده أكثر التفاسير وضوحا فى كلمـــات أستاذهم ، قد مهد هذا النفور الطريق إلى مراعاة حاجات النـاس عندما اشتركت المسيحية فى القرن الرابع فى اتحاد صورى مع التنظيم الدنيوى للمجتمع .

الإحسان أو صنع الجميل

ومهما يكن من شىء فقـد كان فى الحث على الإحسـان العمـــلى فى مختلف صوره ، بتمجيد الحب باعتباره أساس الفضائل كلهـــا ، يلاحظ أهم تأثير للمسيحية على خصائص الأخـلاق المهذبة ، وإن كان من العسـير التحقق من مدى مقدار هذا التأثير تحققا دقيقا لأنه تطور تطوراً يمكن تتبعه إلى أبعد من هذا بوضوح فى تاريخ الأخـــلاق فى الوثنية باعتباره على حدة . وهذا التطور يبدو فى وضوح عندما نقـارن بـين مختلف مذاهب الأخـــلاق التى نشأت بعد سقراط ، ففى عرض أفـلاطون لشتى الفضائل لانجد إشـــارة إلى الإحسان على الإطلاق مع أن كتاباته تـكشف عن إحســـاس دقيق بخطر الصداقة باعتبارها عنصرا من عناصر الحيـــاة الفلسفية ولا سيما المحبـة الشخصية الوثيقة التى تنشـأ دون تصنع بين الأستاذ وتلميذه . ويذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك فى معرفة قيمة الصداقة من النـاحية الخلقية (φιλία)

---

(١) لدينـا أثر غريب لهذا فى الأزمنة المتأخرة للاضطهادات الدينية حين كان يقضى على الملحد بالإعدام على الخازوق لـكى يعاقب من غير أن يسفك دما .

ورغم أنه يرى أن الصداقة فى أسمى صورها لا يمكن أن تتحقق إلا بألفة أو رفقة الحكيم للخير فإنه يتوسع فى الفكرة حتى تشمل المحبة العائلية، ويفطن إلى أهمية الرحمة المتبادلة فى ربط جميع المجتمعات الإنسانية بعضها بالبعض الآخر. ومع ذلك فإننا نلاحظ بوضوح فى رأيه الصورى بصدد الفضائل الفردية أن الإحسان الإيجابى لا يظهر متميزا إلا تحت فكرة الجود أو السخاء الذى يصعب التفرقة بين فضيلته وفضيلة الفيض المستحب فى الانفاق على مطالب النفس. ونلاحظ أن شيشرون من ناحية أخرى فى رسالته عن « الواجبات الخارجية » (Officia) يعد أداء الخدمات الإيجابية للغير فرعا هاما من فروع الواجب الاجتماعى، بينما نجد أن معرفة الألفة العالمية ومطالبة الناس بعضهم لبعض بحقوقهم الطبيعية من حيث هى كذلك تبدو أحياناً فى المذهب الرواقى المتأخر فى فيض من حرارة الشعور حتى ليصعب التفرقة بينها بين ما تدعو إليه المسيحية من حب الناس بعضهم بعضاً، وليس هذا الاهتمام بالإنسانية مجرد نظرية تقول بها المدرسة. وعن طريق تأثير الفلسفة الرواقية والفلسفة اليونانية الأخرى من ناحية، وعن انتشار عواطف التشارك الوجدانى الإنسانية من ناحية أخرى، يكشف التشريع فى الامبراطورية الرومانية خلال القرون الثلاثة الأولى عن تطور متزن يتجه نحو العدالة الإنسانية الطبيعية. ومن الممكن أن نتتبع بعض مظاهر التقدم المشابه لذلك فى لهجة الرأى الخلقى العام، ومع هذا فإن أقصى نقطة بلغها هذا التطور تبدو أقل بكثير من المستوى الذى بلغه حب الخير فى المسيحية. ومن غير أن نطيل فى النظر فى قوة الدفع العظيمة التى أعطتها ممارسة الواجب الاجتماعى بوجه عام عن طريق الديانة التى جعلت

فعل الخير صورة من صور الخدمات الإلهية والتى وحدت بين التقوى والشفقة ، يتعين علينا أن نسجل التغيرات الواضحة التى أحدثتها المسيحية فى الرأى الخلق المتداول :

(١) العقاب الصارم والقمع النهائى لمزاولة تعريض الأطفال فى العراء [1].

(٢) المقت الحقيق للتوحش ومعارك المقاتلين بالسيوف فى مسارح روما القديمة .

(٣) تخفيف وطأة الرق تخفيفاً خلقياً مباشرا وتشجيع قوى على التحرر .

(٤) التوسع العظيم فى تقديم الإحسان للمرضى والفقراء .

المسيحية والثروة

ومهما يكن من شىء فإن من واجبنا أن نلاحظ بصدد النقطة الرابعة أن إشراك الفقير فى الثروة لم يكن مجرد إعلان عن الحب الأخوى المفروض على جميع المسيحيين ـ وإن كانت أهميته على هذا النحو جعلته يأخذ فى عدة لغات أوربية حديثة اسم « الإحسان » فإنه كان يعزى إلى خوف خاص من الأخطار الروحية التى تتصل بامتلاك الثروة الذى أشارت إليه أقوال المسيح القاطعة . ولهذين السببين نجد أن الاشتراكية التى جربت فى عهد الرسل قد احتفظت بها تقاليد الكنيسة القديمة والوسطى باعتبارها الصورة المثالية للمجتمع المسيحى . ورغم أن الذوق العام فى العالم المسيحى قد قاوم

---

(١) كان القصد من تعريض الأطفال فى العراء هو القضاء على الضعفاء منهم خشية أن يشبوا معتلى البدن فيغدون عالة على الدولة . وأول من اختط هذه السنة فى التاريخ هم الاسبرطيون ، وقد حبذ أفلاطون فى جمهوريته فى الكتاب الخامس هذه الوسيلة للتخلص مما يطرأ على عدد السكان من زيادة لا يقابلها نمو فى موارد الدولة المحدودة . ولقد كان هذا هو الحال عند العرب أيام الجاهلية إلى أن جاء الإسلام ونزلت الآية الكريمة « لا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ... » « المترجان »

المقترحات التى كانت تظهر من حين إلى حين لبعثها بعثاً عملياً . فقد كان من المعروف الشائع بين الناس أن مجرد امتلاك الثروة من حيث هو كذلك لا يعطى المسيحى من الناحية الخلقية الحق بالتمتع بها ، لأن هذا الحق لا يمكن أن يعطى إلا عن عوز حقيقى ؛ وعلى الرغم من أن الكنيسة عندما وفقت بين تعاليمها ومطالب الحياة الدنيا كان العوز فى نظر المسيحى السّوى يحدده عرف الطبقة الاجتماعية وعاداتها أو المهنة التى ينتمى اليها الإنسان ، على الرغم من هذا لم تكن الطاعة العمياء لنصيحة الإنجيل « بع كل ماتملك وامنحه للفقير » أقل شيوعاً [1] بين الناس .

وينبغى أن نلاحظ إلى جانب هذا أن المسيحية بتوكيدها الإحسان لم تفعل أكثر من تعميم واجب كانت اليهودية على الدوام تقرره و تؤيده فى إلحاح بين داخل حدود الشعب المختار . ومثل هذا يمكن أن يقال عن تحريم الربا الذى أيدته الكنيسة بتخفظات وتسويات خاصة بقيت حتى العصور الحديثة جدا .

الطهارة (بمعنى خاص)

ثم إن الصرامة التى حرمت بها المسيحية الاتصال غير الشرعى بين الجنسين

---

(١) إن موقف المسيحية القديمة ، بل فى وسعنا أن نقول إن موقف الكنيسة الوسطى أيضاً نحو الملكية الخاصة ونحو الرق يمكن فهمه على أكمل وجه فيما أظن بمحاولة النظر إلى النظامين من جهة واحدة على قدر الاستطاعة ، فكلاهما كان يعتبر عدوانا على الحقوق الأصلية لكافة أعضاء الأسرة الإنسانية ــ إذ أن الناس كانوا بطبيعتهم أحراراً كما كانت ثمار الأرض مشتركة بينهم بالضرورة . وكلاهما سيختفى فى المستقبل عندما تتحقق مملكة المشيخة وكلاهما كان لابد من التسليم به باعتباره جزءاً من النظام الموضوع بالفعل للمجتمع الدنيوى ؛ على أن النقص الملحوظ فى كلا النظامين من حيث التفاوت وعدم المساواة كان فى الاستطاعة محوه وينبغى محوه بمعاملة الرقيق والفقراء معاملة أخوية .

قد ورثتها عن اليهودية ؛ ومهما يكن من شيء فإن الديانة اللاحقة (المسيحية) قد ذهبت أبعد من اليهودية فى تأييد دوام الرباط الزوجى وألحت فى «طهارة القلب» على اعتبار أنها تتباين مع مجرد الطهر الخارجى .

الخشوع

بل إن فضيلة الخشوع فى المسيحية تلك التى تبدو على تباين غريب مع «عزة النفس» عند اليونان ، قد سبقت اليها تعاليم التلمود ، وظهورها العظيم تحت نظام جديد قد يرد تارة الى تعاليم المسيح ومثله الواضحة وترد من ناحية أخرى الى أن الفضيلة تبدو فى رفض المركز الخارجى ونبذ الجاه أو رفض الهبات والعطايا الدنيوية — إن هذا مظهر واحد من مظاهر عدم التعلق بحطام الدنيا الذى لاحظناه منذ حين ، بينما نرى أن الخشوع العميق الذى يكبت فى المرء بل فى القديس ادعاء الجدارة الشخصية ينتمى هذا الخشوع الى امتحان الإنسان لنفسه امتحانا صارما ، والشعور المستمر بالنقص والاعتماد المطلق على قوة لم تتهيأ له ، ذلك الذى يميز باطن الحياة الخلقية عند المسيحى ، والخشوع بهذا المعنى الأخير «بين يدى الله» شرط جوهرى لكل خيرية مسيحية صادقة.

الواجب الدينى

إن الإذعان وطول الأناة والإحسان والطهارة والخشوع والنفور من الدنيا ومجاهدة الجسم هى الوجوه الجديدة التى تسترعى النظر مما يشير به المثل الأعلى للسلوك فى المسيحية ، من حيث إن فى الإمكان وضعه جنبا الى جنب مع المثل الأعلى للسلوك المسلم به فى المجتمع اليونانى الرومانى . ولكن علينا مع هذا أن نلاحظ اتساع مجال علم الأخلاق نظراً لعلاقته الجديدة بالدين الموحى به ، إذ بينما أضاف هذا قوة دينية وقداسة الى الالتزامات الخلقية المألوفة ،

نزعت بالمثل إلى أن تهب العقيدة والعبادة الدينية مظهراً خلقياً أكثر توكيداً. ومن المحقق أن « الواجب نحو الله » ـ متميزا عن « الواجب نحو الإنسان » ـ لم يكن مجهولا عند الوثنيين من رجال الأخلاق. وليس فيثاغورس وافلاطون والافلاطونية المحدثة ومدارس الافلاطونية الحديثة وحدها هي التي أكدت هذا المعنى ؛ بل إن المذهب الرواقي قد ألح بدوره في توكيده ـ بطريقة تختلف عن طرق المدارس السابقة ـ ولكن العلاقات المختلطة المشتبه فيها التي قاوم فيها مذهب التأليه مذهب الشرك الموطد قد نزعت الى منع التقوى من أن تشغل في أي مذهب فلسفي مكانا محدداً بارزاً مخصصاً لها في التعاليم المسيحية. وكما أن الرواقية قد رأوا أن الحكمة لا غنى عنها لاستقامة السلوك الحقيقية، بينما ضمنوا في نفس الوقت تحت فكرة الحكمة إدراكا لحقيقة فيزيقية أخلاقية، ولذلك فإن مايشبه هذا من توكيد لباطن الأخلاق المسيحية قد أدى إلى التمسك بالعقيدة الدينية أو انتهى بصحتها إلى أن تعتبر ضرورية للخيرية، وأفضى إلى اعتبار الهرطقة أشأم الرذائل على الإطلاق وأدى لإفساد الحياة المسيحية. ومهما يكن من شيء فإن الفلاسفة الذين رأوا أن عامة الناس سيفوتهم لا محالة الخير الصحيح بسبب حماقتهم وجهالتهم لم يذهبوا في العادة [1] إلى اتقاء هذه الشرور إلا بتزويد فئة قليلة بثقافة فلسفية. بينما اعتبر الاكليروس المسيحي ـ الذي كانت مهمته تقديم الحق والحياة الخالدة للجنس البشري كله ـ اعتبر بالضرورة جحود الدين عدوى خبيثة يمكن مقاومتها ؛ وفي الحق لقد كان إحساس رجال الدين بخطر هذا الجحود العظيم دقيقاً إلى حد أنهم عندما تمكنوا آخر الأمر من قيادة

---

(١) يمثل أفلاطون شذوذا هاما في هذا التعميم إذ أنه وضع في « القوانين » شرطا دقيقا ليس لتنظيم العبادة الشعبية فحسب بل للعقاب الصارم على الشعائر غير المصرح بها والآراء التي تتعارض مع التمسك (الافلاطوني) بالدين.

الحكومة الدنيوية تغلبوا على كراهيتهم لإهراق الدم ، وشرعوا فى تلك السلسلة الطويلة من الاضطهادات الدينية التى لا نجد لها مثيلا (١) فى حضارة اوزيا قبل المسيحية ولم يكن الكتاب المسيحيون هم الذين لم يشعروا بمشقة رد الإجرام الى الجهل الصحيح أو الخطأ الحقيقى ، فإن هذه الصعوبة لم تكن غريبة عن علم اللاهوت وقد تغلب رجال اللاهوت عليها ـ كما تغلب بعض الفلاسفة على قلق شبيه بهـذا فى مجال علم الأخلاق الخاص ـ بافتراض خطيئة كامنة أو خطيئة إرادية سابقة كانت الهرطقة اللا إرادية فيما يظهر نتيجتها المخيفة .

المسيحية والإرادة الحرة

وأخيرا ينبغى أن نلاحظ أن الفكرة القانونية للأخلاق باعتبارها قانوناً يستحق عصيانه عقاباً خارقا للعادة ، قد سادت النظرة الفلسفية للأخلاق باعتبارها طريقة لاكتساب النعيم الطبيعى ، وظهرت من أجل هذا مشكلة حرية الإرادة فى طاعة القانون . وليس من الممكن فى الوقت نفسه أن نقول فى إسهاب إن المسيحية قد قطعت برأى فى الجدل الميتافيزيقى الذى كان فى موضوع الإرادة الحرة والحتمية، إذ أن الحاجة إلى تأييد الحرية باعتبارها أساساً للتبعة تصطدم — كما هو الحال فى الفلسفة اليونانية — بالاعتقاد فى أن ليس ثمة إنسان يختار ضرره عن قصد ، وكذلك الحال فى علم الأخلاق فى المسيحية يصطدم الحاجة إلى تأييد الحرية مع الاعتقاد برد كل فضيلة إنسانية صحيحة إلى فضل خارق للطبيعة ، كما تصطدم بالاعتقاد فى سبق المعرفة الإلهية . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الصراع بين الأفكار فى تطور التفكير المسيحى كان أوضح وأعمق وأن جهوداً جدية قد بذلت لاجتناب هذا الصراع أو تلافى مصاعبه.

---

(١) إن الاضطهادات الامبراطورية فى المسيحية نفسها إذا نظرنا اليهـا بحسب ظاهرها ربما بدا أنها تماثل الاضطهادات من وجهة النظر التى أخذناها هنا ، هذه الاضطهادات ليس لها شبيه إذ لم تكن تعزى فى كل صورها إلى نظرية الخطأ الكهنوتى باعتباره جنائياً بالضرورة .

الفصل الخامس

تطور الرأى فى المسيحية القديمة

أبنا فى البحث الذى أسلفناه فى وصف الأخلاق المسيحية عن أن المميزات السابق وصفها لم تظهر كلها فى وقت واحد بدرجة واحدة أو باطراد تام فى كل عصور الكنيسة ، فإن التغيرات التى أصابت حال المسيحية الخارجية ومختلف درجات المدنية فى المجتمعات التى كانت المسيحية الدين السائد بين أفرادها ، ثم السير الطبيعى للتطور الباطنى من ناحية أخرى ، قد أدى هذا كله إلى إظهار مختلف الوجوه السالفة للأخلاق المسيحية . بينما نلاحظ أن الخصومات الهامة فى الرأى ، تلك التى كانت تعبر عن نفسها من حين إلى حين فى جدل عنيف فى العالم المسيحى ،كانت تتضمن فى بعض الأحيان موضوعات أخلاقية ـ بل فى الكنيسة الشرقية فى القرن الرابع بدأ يستغرقها جهد جدى فى إقامة العقيدة الدينية ، ومن ذلك نزعات النفور من الدنيا فى العقيدة الجديدة تلك التى عبر عنها ترتوليان (١٦٠ــ٢٢٠ م) تعبيراً قوياً ، قد بدت مبالغاً فيها فى الهرطقة المنتانية[1] التى اعتنقها أخيراً . ونلاحظ من ناحية أخرى أن كليمانس الاسكندرى قد أكد ـ على عكس التيار العام الذى شاع فى عصره ـ قيمة الفلسفة الوثنية لتطور الإيمان المسيحى إلى معرفة صادقة (أدرية) وقيمة التطور الطبيعى للإنسان بالزواج لتكميل الحياة المسيحية ، ثم نلاحظ أن الكنيسة حين اتصلت على يد قسطنطين بالمجتمع المدنى اتصالا منظما اتجه وجهة جديدة ميل أعضائها الحماسى لتأييد القضاء على التنسك بحياة الإنسان الطبيعية .

---

(١) يراد بالنزعة المنتانية (Montanism) نوع من الإلحاد نما فى الكنيسة المسيحية فى النصف الثانى من القرن الثانى أنشأه النبى والروح القدس (Montanus) من أهل فريجيا .

الانطلاق عند الرهبانية

من المسلم به أن الزهد فى الدنيا زهداً كاملا وقهر الجسم قهراً تاما لم يفرض على كافة المسيحيين باعتباره الطريق الوحيد للخلاص ، بل اعتبر هـــذا مجرد تأييد من مواعظ الإنجيل للكمال، وكان المسيحيون أحراراً فى اتباعها أو اجتناب العمل بها ؛ وهكذا نمت بالتدريج من بساطة التعاليم المسيحية الأصلية أخلاق مزدوجة ، وتوطد التمايز بين الفضيلة المسيحية العادية وفضيلة الرهبنة ، ذلك التمايز الذى يشبه من بعض الوجوه التقابل الوثنى القديم بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة المدنية ، وهو تشابه أكده فى الرهبانية الشرقية افتراض مثل هـــذه الحدود : الفلسفة القدسية أو الإلهية للدلالة على طريق الحيـاة التى لا تتناسب مع روح العصر ، فبالعزلة الدقيقة والعزوبة والبساطة الصارمة فى الغذاء والكساء وبالصيام والصلاة ومحاسبة النفس على الدوام وبالتنظيم الجاف لكل ساعات العمل وأوقات الفراغ - بل أحيانا بالإسراف الوحشى فى قهر النفس الذى يعتبر (Simeon Stylites) مثلا مشهورا له - فإن الراهب الشرقى كان ينشد نزع ثوب الرغبات الشهوانية والحرص الدنيوى ، ذلك الثوب المدنس الخالق به ، ويهيء نفسه لسفر أتق وأشد قرباً من الله مما تسمح به الحياة الدنيوية . وقد ساد فى أول الأمر نزوع يهدف الى طلب عزلة الصحراء التامة . ثم صارت بعد ذلك الرأى المسلم به حتى أن أكثر من كانوا يبتغون هذه الطريقة الكاملة كان يعوزهم تأييد وتوجيه جماعة منظمة من أفراد يتوافر عندهم مثل هـــذا المطمح . ولهـــذا فإن الرهبنة عندما بدأت تنتشر إبان القرن الرابع فى العالم المسيحى الغربى كان المثل الأعلى للحياة التى توصى بها هو حياة الدير وقد أصبح هذا فى الغرب أكثر منه فى الشرق نزوعا الى التجريب والعمل وأقل ميلا الى

التأمل العقلي . وقد انتهى على يد بندكت (Benedict حوالى ٤٨٠ — ٥٤٣ م) إلى أن تشمل العمل النافع المثمر كعنصر منتظم – وقد كان فى أول الأمر مقصوراً على العمل اليدوى ثم دخلته بعد ذلك دراسة الآداب الدنيوية ، بعد أن اتسعت وجهة النظر اتساعا له خطره فى تاريخ الحضارة الغربية وبالصراع العنيف الموجه للقضاء على الضعف الإنسانى – « الصراع الأولمپى مع الخطيئة » – ذلك الذى اتخذ الدير مسرحا له ، قد صيغت قائمة الخطايا الرئيسية التى شغلت بعد ذلك مركزاً موطداً فى قوائم الأخلاق فى العصور الوسطى وهذه الخطايا المهلكة أو ' الكبائر ' كانت تعتبر فى بادىء الأمر ثمانية ، ولكن إيثار الأعداد الصوفية التى كانت تميز علماء اللاهوت فى العصور الوسطى قد هبطت بالعدد الذى تلقوه إلى سبع ، وتختلف قائمة هذه الخطايا باختلاف الكتاب . وفى جميع القوائم نجد الكبرياء والطمع والغضب والشره وعدم العفة ، ويمكن اختيار الخطيئتان أو الثلاث الباقية من بين الحسد والمجد الباطل والخطايا الفردية كالكآبة (Tristitia) والفتور المتراخى الذى يحدوه الوهن (Acidia أو Acedia من اللفظة اليونانية ἀκηδία) . وهذه الأفكار الأخيرة ترينا فى وضوح ما يمكن استنتاجه من دراسة ثبت الخطايا إجمالا ، إنها تمثل بوجه خاص التجربة الخلقية لحياة الرهبنة ، ولا سيما حالة الاعياء الخلقى ، والانهيار الذى تدل عليه كلمة (Acedia) من اليسير معرفته كمرض روحى يعتبر فى هذا العصر من عصور الدنيا حادثا بالنسبة للدير بوجه خاص .

الفصل السادس

تطور النظرية الأخلاقية

بينما كانت الرهبنة التى وفدت إلى الغرب منذ عهد قريب تنتشر وتزداد نفوذاً أدرك الأخلاق المسيحية تطور من نوع آخر عن طريق التصور الدقيق للعلاقة بين فعل الله وفعل الإنسان فى السلوك المسيحى القويم الذى نشأ عن الجدل البلاجيوسى [1] ونتج بطريقة أعم من ذلك خلال تأثير أوغسطين الأخلاقى الغريب.

وفى الحق لقد أدرك جاستين (Justin) وغيره من المدافعين عن المسيحية الحاجة إلى الفداء والإيمان والغفران ولكن المذهب اللاهوتى الذى يستند إلى هذه الأفكار لم يتطور تطوراً يكفى [2] حتى لأن يقف موقف عداء صريح مع حرية الإرادة، وقد كان أكثر التعاليم المسيحية يدرك على أنه نداء عام موجه «عن طريق كلمة الله» إلى الموجودات الخالدة الموهوبة بالاختيار الحر. ومن أجل هذا تقضى العدالة بتوقيع العقاب عليها إن أسيء اختيارها وهو اختيار للناموس الصحيح للسلوك الذى يؤيده الثواب والعقاب الأبدى [3]. ومهما يكن من شيء فإن من الواضح أن الاستناد إلى هذا الرأى الظاهرى للواجب فى مظهره القانونى يجعل من

---

(١) نسبة إلى Pelagius الراهب البريطانى الذى عاش فى القرن الرابع وأنكر الخطيئة الأصلية. « المترجان »

(٢) لبيان سذاجة فكرة الفداء فى المسيحية القديمة يكفى أن نذكر أن أكثر من كاتب من كبار الكتاب يمثل فدية المسيح وقد أديت للشيطان، وقد يضيفون إلى هذا أن الخداع كان يزاول بحق مع الخداع الأكبر (الشيطان) باخفاء ألوهية المسيح تحت ستار الإنسانية.

(٣) ينبغى أن نلاحظ أن التباين بين هذا الرأى وبين جهود الفلسفة الوثنية فى تفسير

العسير إقامة فرق فى النوع بين الأخـــلاق المسيحية والأخلاق الوثنية ، فإن اتباع الفيلسوف لقواعد الطهارة والإحســـان ـ إلى الحد الذى ذهب إليه ـ لايفترق فيما يلوح عن اتبـــاع القديس لهذه القواعد. وأيا ماكان الأمر فإن القدرة على القيام بمثل هذا الواجب إذا وهبت حتى للرجل الطبيعى باعتبـاره قادراً على الإدراك فإن هـــداية الوحى الجديد التى توهب للمسيحى يبدو أنها تحمل معها ــ على أقل تقدير ــ إمـــكان اتقاء الوقوع فى الإثم اتقاء كاملا. ولـكن هذا الاستنتاج كما تطور فى تعاليم پلاجيوس يبدو على غير اتساق مع الاعتماد المطلق على الغفران الإلهى الذى يتعلق به الشعور المسيحى تعلقاً ملحوظاً.

القديس أوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠ م)

ولهذا أنكرت الـكنيسة ذلك على اعتبار أنه هرطقة متأثرة فى ذلك الرفض بالقديس أوغسطين الذى مضى بنظرية عجز الإنسان عن طاعة القانون الإلهى بنشاطه الخلقى وحده إلى نقطة كان من العسير عندها التوفيق بينها وبين الإرادة الحرة . وقد كان أوغسطين على علم تام بأهمية الإرادة الحرة من الناحية النظرية نظراً لعلاقتها المنطقية بالتبعة الإنسانية والعدالة الإلهية. ولـكنه يرى أن هذه النقطة الأخيرة يمكن التوصل اليها كلها إذا تيسرت الحرية [١] الحقيقية فى الاختيار بين

ـــ الفضيلة باعتبارها جزاء لهذه الفلسفة ، قد أشار اليه أكثر من كاتب من كتاب المسيحية القديمة فن ذلك أن لاكتانتيوس قد أعلن فى جلاء أن أفلاطون وأرسطو بردهما كل شىء إلى الحيـــاة الدنيا قد « جعلا من الفضيلة مجرد حماقة » وإن كان هو نفسه يرى فى عبارة فيها تناقض مغفور أن خير الإنسان الأسمى لايقوم فى مجرد اللذة ،بل يقوم فى الشعور بالعلاقة البنوية التى تربط النفس بالله .

(١) ينبغى أن نلاحظ أن أوغسطين يؤثر اســـتعمال اللفظ « حرية » لا من أجل قوة إرادة الخير والشر بل يقصره على قوة إرادة الخير وأسمى أنواع الحـــرية فى رأيه يستبعـــد إمكان إرادة الشر .

الخير والشر فى حالة أبينا آدم الوحيـــدة . وذلك لأنه وجدت فى آدم عوامل الإخصاب التى قدر للإنسان أن ينشأ عنها ، آثرت الإنسانية الشر إلى الأبد بإيثار آدم للنفس على الله بمحض اختياره . ومن أجل هذه الخطيئة التى وقعت قبل الميلاد قضى على كافة الناس قضاء عادلا بأن يرتكبوا الإثم المطلق على الدوام وأن يحتملوا مايتبع ذلك من عقاب مالم يصطفهم الله بفضله الذى لا يجازى للمشاركة فى منافع فدية المسيح ، وبغير هذا الفضل من المستحيل على الإنســـان أن يطيع « أولى الوصـــايا العظيمة » بحب الله ، وإذا لم يقم بذلك كان آثماً فى حق القانون كله وليس حراً إلا فى الاختيـــار بين درجات الأثم ؛ وليس لفضائله الخـــارجية قيمة خلقية متى أعوزته إستقامة القصد الباطنى « فكل ماليس من الإيمان فهـــو إثم » والإيمـــان والحب يتضمن كل منهما الآخر بالتبادل ، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر ، والإيمان ينشـــأ عن نواة الحب وهو هبة السماء التى تتطور بدورهـــا عن طريق الإيمان حتى تبلغ أشدهـا ، ومن كليهما معاً ينشأ الأمل والحنـــين المرح إلى النعيم الكامـــل الأقصى لموضوع الحب . ويرى أوغسطـــين — محتذيا القديس بولس — أن هـذه الثلاثة هى العناصر الضرورية الثـــلاثة التى تتألف منها الفضيلة ،وهو من غير شك يعرف — إلى جانب هذا — التقسيم الرباعى القديم للفضيـــلة إلى الحـــزم والعفـــة والشجاعة والعدالة تبعـــاً لتأويلهـــا العرفى التقليدى ، ولكنه يفسر هذه الفضـــائل على أنها فى أعمق وأصدق طبيعتهـا ليست إلا حب الله قد تجلى فى صور مختلفـة أو ضروب متبـاينة من مزاولة هذا الحب . فالعفـة هى « الحب وقد حفظ نفسه بريئـــا من إفساد غرضه ، والجـــلد هو الحب يتحمل كل شىء راضيـــاً فى سبيل الله ، والعـــدالة هى الحب مسخراً لخدمـة الله وحده ، ومن ثم يلازمهـا سداد الحكم والتبصر

هي الحب يختار فى فطنة الأشياء التى تســاعده ويتبذ التى تعوقه ، وحب الله على هذا النحو ـ الذى فيه يجد حب الذات للنفس الإنسانية طريق تطــوره الصحيح ، والذى يعتبر حب الإنسان لجــاره نتيجة له ـ هو المصدر الوحيد لمتعة النفس المفتداة ، والحياة الدنيا ليست للمتعة ولكنها للإفناء : والتــأمل فى الله ـ وهو آخر مرحلة يتوصل اليها الإنســان فى تقدم النفس نحو الأعلى ـ هو وحده الحكمة وهو وحده السعــادة . وفى وسعنــا أن نوازن ونعارض بين تصوف هذا الرأى وصرامة المذهب الرواقى من النــاحية الفلسفية ، فحب الله فى وجهة النظر الأولى يحتل المكان المطلق الفريد باعتبـاره العنصر الوحيد للقيمة الخلقية للفعل الإنســانى ، وهو الذى كانت تحتله معرفة الله فى المذهب الرواقى ـ فيما عرفنا من قبــل ـ وفى وسعنا أن نمضى فى الموازنة إلى أبعد من ذلك ، فنلاحظ فى كلتا الحالين انتفــاء الصرامة فى التقدير المجرد للخيرية التى تتصل بالضرورة بالصلابة المسرفة فى التعاليم العملية . حقــاً إن شطراً كبيراً من جهود أوغسطين كرجل من رجال الأخلاق يقوم فى التوفيق الذى جاهد للتوصل اليه بين روح المسيحية التى ناصبت الحيــاة الدنيا العداء ، ومقتضيــات الحضارة الدنيوية ؛ فمن ذلك أننا نراه يلح فى شرعية العقــوبات القــانونية والخدمة العسكرية مخالفاً بذلك التأويل الحرفى لعظة المسيح على الجبــل [1]. وقد قام بدور هام فى الترويج للتمييز السالف الذكر بين « عظــات » الإنجيل

---

(١) جاء فى عظــة المسيح على الجبل « سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً .. سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم أحبــوا أعداءكم باركوا لاعنيكم أحسنوا الى مبغضيكم وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ... » إنجيل متى الإصحاح الخامس .
« المترجان »

و « أوامره » ولهذا زاد عن حياة الزواج والتمتع البرئ بالخير الطبيعي مواجها حملات المتطرفين من دعاة العزوبة وإنكار الذات ، وإن كان قد سلم كل التسليم بسمو الطريقة الأخيرة في اتقاء دنس الخطيئة .

أمبروز (حوالى ٣٤٠ - ٣٩٧ م)

لعل محاولة تنصير ثبت الفضائل الأفلاطونية القديمة - تلك المحاولة التي لاحظناها في مذهب أوغسطين - تعزى إلى تأثير أستاذه أمبروز الذي نجد في رسالته De Officiis ministrorum لأول مرة تفسيراً للواجب المسيحي وقد أقيم على نهج مستعار من رجل من رجال الأخلاق الذين سبقوا المسيحية.ومن الشائق أن نقارن بين بيان أمبروز لما صار يعرف عن طريقه « بالفضائل الرئيسية الأربع » بصور الفضائل التي تقابلها في كتاب شيشرون De Officiis الذي أفاد الأسقف كنموذج يحتذيه . فالحكمة المسيحية من وجهة النظر العقلي هي بالطبع لاهوتية من غير شك ، فغرضها الأساسي هو الله - أسمى الحقائق ، ومن ثم فهى تقوم بالضرورة على الإيمان . والجرأة المسيحية هى بالضرورة توطيد العزم على مقاومة مغريات الحظ الطيب والسوء وانعقاد النية ع. الصراع الذى يثار على الدوام في وجه الشر من غير أسلحة حيوانية - وإن كان أمبروز لن يتخلى تماماً - والعهد القديم في يده . عن تطبيق الفضيلة تطبيقاً عسكرياً مألوفا . وقد احتفظت العفة (Temperantia) بمعنى « مراعاة القياس المناسب » في كل سلوك وهو المعنى الذى كان لها في بحث شيشرون . ولـ ن فكرتها قد تغيرت بعض التغيير بمزجها بفضيلة التواضع الجديدة ، بينما نلاحظ في عرض العدالة المسيحية أن المذهب الرواقي في الانساق الطبيعي لجميع المصالح الإنسانية

قد سما إلى أقصى حد بلغه حب البشر كما صوره الإنجيل بعد ذلك ، فإن المذهب الرواقي يذكر الإخوان بأن الأرض قد خلقها الله ملكا مشاعاً بين البشر ، ويأمرهم بتوجيه نشاطهم لخدمة الصالح العام ، وأن يقوموا بخدمة الغير عن رضا وطواعية ، وألا يبددوا الثروة ويبذروا فى إنفاقها. ومع ذلك فلا ينبغى أن يجد أحد معرة إذا انتابه الفقر من جراء إسرافه فى العطاء . وينبغى أن نلاحظ أن أمبروز يؤكد عدم انفصال هذه الفضائل المختلفة فى الأخلاق المسيحية وإن لم يردها كلها إلى مركز عاطفى واحد هو حب الله ـ كما فعل أوغسطين .

الفصل السابع

الأخلاق الكنسية فى العصور المظلمة

بتأثير أمبروز وأوغسطين مهدت الفضائل الرئيسية الأربع لظهور مشروع معتمد لمعالجة علم الأخلاق المنتظم نهض به كتاب كنسيون جاءوا بعد ذلك ، فكثيراً ماقام إلى جانبهم ثالوث الفضائل المسيحية : الإيمان والأمل والحب محتذين فى ذلك أوغسطين ، وأدخل عليهـــا هبات الروح السبع التى أحصاها أشعياء (الاصحاح الحادى عشر فى الآية الثانية) بينما نجد فى الجانب الآخر للموقعة الأخلاقيـة العظيمة قوى الرذيلة وقد صفت تحت عنوان السبع أو الثمـانى خطايا المهلكة . وثبت هذه الخطايا - كما قلت من قبل - قد نقل من تجربة الراهب الخاصة إلى تصور الأخلاق مطبقـة على المسيحيين بوجه عام ، ولـكن التفرقة بين الواجب المسيحى عند الرهبان والواجب المسيحى عنـــد عامة الناس كصورة عليا أو دنيا من صور الطاعة الدينية قد بقيت - هـــذه التفرقة - فى الجملة ميزة قائمة موطدة فى كنيسة العصور الوسطى . وتعقـــد هذا الواجب بالتفرقة فى الأصل والمعنى - بين قاعدة الحياة الدينية والعلمانية . ولـكن النواميس الأخلاقيـــة التى يطبقها الرأى العـــام فى المسيحية على الأكليروس والنســـاك على التعاقب كانت تنزع إلى التقارب حتى قبل أن تصبح العزوبة الـكنسية إجبارية بوجه عام فى القرن الحـادى عشر . ومع ذلك فإن هذه التفرقة بين الخطايا المهلكة والخطايا المغتفرة قد ظهرت عنـــد عامة الناس ورجال الأكليروس على السواء ؛ ولهـــذه التفرقة - فيما رأينا من قبل أصل فنى بما يشبه الإدارة القضـــائية للنظام الـكنسى الذى نما فى تدرج نحو

النظام باعتباره القوة الروحية للكنيسة ممكنا لنفسه وسط الفوضى التى أعقبت سحق الامبراطورية الغربية وتطور فى بطء إلى استحواز رجال الدين على سلطة دنيوية سادت ـ إلى حد ما ـ أوربا إبان العصور الوسطى. والخطايا المهلكة كانت تلك المعاصى التى كان من المسلم بأن من مستلزماتها فرض عقوبة معينة (كفارة) لكى تنقذ الآثم من عذاب جهنم الأبدى؛ وأما الخطايا المغتفرة فإن صاحبها قد ينال الغفران بالصلاة والإحسان ومراعاة الصيام المنظم. ونلاحظ أن «كتب التوبة» التى وضعت لصالح الاعتراف وقامت تارة على الممارسة العرفية وتارة على الأوامر الصريحة التى تصدرها المجالس الدينية قد شاع تداولها وانتشرت فى أيرلندة وبريطانيا وفرنسا وألمانيا ـ إبان القرن السابع والثامن. وقد كانت هذه الكتب فى أول أمرها لا تعدو أن تكون مجرد قوائم تسجل فيها الخطايا مقترنة بما يلائمها من عقوبات كنسية[1]، ثم أخذت حالات الضمير تناقش بالتدريج ويبت فى أمرها، ووضع أساس هذا المذهب الخاص بالافتاء الذى بلغ أوج كماله فى القرن الرابع عشر والخامس عشر. وهذا الاتقان فى فقه القانون الكنسى الذى أريد الاحتفاظ بممارسته

---

(١) قد يكون من المفيد أن نعرف بعض تلك العقوبات، فقد فرض على المنهوم الشره والسكير أن يصوم صيام تكفير من ثلاثة أيام إلى أربعين يوما، وللآثام الجنسية تزداد أيام التكفير حتى تبلغ أعواماً، بل قد تمتد فى حالة قصوى مدى الحياة، وفى حالات القتل يختلف القصاص من شهر إلى عشرة أعوام تبعاً للبواعث التى أدت إلى القتل والظروف التى أحاطت به. أما رجال الاكليروس والرهبان فتوقع عليهم عقوبات أشد صرامة، ثم إن العقوبة تتضاعف من ناحية أخرى على من يقتل أحد رجال الاكليروس، والأعمال الخرافية ـ كاحراق الحشيش فى الأماكن التى يموت فيها انسان ما ـ قد يكفر عنها بعقوبة عاماً كاملا (قارن Gass, Christliche Ethik, IV.ch. 1. 92) والواقع أن كون الكنيسة نفسها قد أصابتها الهمجية إلى حد ما، قد جعلها أمس حاجة إلى نظام موضوع محوطة ...

والتزام العمل به عن طريق تفقد الأساقفة لأمره، ربما كان ضرورياً فى إنجاز الكنيسة لمهمتها العظيمة فى تأبيد النظام الخلقى خلال المرحلة الأولى من مراحل العصور الوسطى التى سادتها شبه فوضى : ولكنه كان ينطوى على نزعة خطرة تهدف إلى تشجيع اتجاه فى الأخلاق قانونى خارجى غير ملائم . ومع ذلك فإن توازناً معيناً لهذا النزوع قد استمر قائماً بتأثير باطنى لتعاليم أوغسطين الحارة، وتحول فى صورة مخففة ضعيفة عن طريق أخلاق[1] جريجورى الكبير (+ ٦٠٤) و حكم [2] ايزيدور الاشبيلى (+ ٦٣٦)، وكتب الكوين [3] (+ ٨٠٤) وأرابانوس ماوروس[4] (+ ٨٥٦) وغيرهم من كتاب الفلسفة فى الفترة المحلة المجدبة التى تتوسط أنهيار الامبراطورية الغربية وظهور فلسفة المدرسيين.

(١) Moralia of Gregory the Great

(٢) Sententiiae of Isidore of Seville

(٣) Alcuin

(٤) Hrabanus Maurus

الفصل الثامن

علم الأخلاق عند المدرسيين

جوهانس اريجينا — أنسلم — المنهج المدرسى (بطرس اللومباردى) .

إن علم الأخلاق عند المدرسيين كفلسفة المدرسيين بوجه عام، قد بلغ أوج الكمال فى نتائجه المميزة له فى تعاليم توما الأكوينى ، ولكن يحسن بنا قبل أن نعرض فى إيجاز لشرح المذهب الخلقى لهذا المعلم العظيم أن نلاحظ الخطوات الرئيسية فى عملية التفكير والجدل التى أدت إلى مذهبه .

جوهانس اريجينا (حوالى ٨١٠-٨٧٧ م)

علينا أن نبدأ بجوهانس سكوتس اريجينا أقدم فلاسفة العصور الوسطى الجديرين بالذكر وإن كان لا يعتبر مدرسياً إلا إذا اتسع معنى هذا اللفظ إذ تفصل بينه وبين جماعة المدرسيين فترة طويلة من الزمن ، ثم إنه - وهو يقصد إلى التفلسف تفلسفاً يتمشى مع الإيمان المسيحى - لا يبدى احتراما للسلطة فى منهج تفكيره أو تشبثه بالنتائج التى ينتهى اليها وهى الخاصية التى تميز فلسفة المدرسيين - إذا التزمنا الدقة فى التعبير .

ومن الممكن أن نتتبع فلسفة اريجينا فنردها فى جوهرها إلى فلسفة أفلاطون وأفلوطين بعد أن انتقلت عن طريق مؤلف مجهول فى القرن الخامس انتحل اسم ديونيسيوس (Dionysius) الأريوپاجى . ومن أجل هذا كان الجانب الخلقى فى نظريته يتسم بنفس الطابع السلبى والتنسكى الذى لاحظناه فى الأفلاطونية المحدثة . فهو يقول إن الله وحده هو الموجود الحقيق ، وأن كل موجود سواه لا يوجد إلا حيث يتجلى الله بنفسه فيه ، وأن الشر بالضرورة

غير حقيقي ، ولا يدرك الله كنهه وهو لا يوجد إلا فى دنيا المظاهر الخداعـــة التى انحدر اليها الإنسـان ؛ وهو يرى أن المقصد الحقيقي الذى تهدف اليه حياة الإنسان هو العودة إلى الاتحاد الكامل بالله خارج هذا الوجود المادى الزائف . وقد صـــادفت هذه النظرية بعض القبول عند معـاصرى اريجينا ولم تكن على وجه التحقيق متمشية مع الدين تمشياً يبرر الحكم الذى أدانها به البابا هونوريوس الثالث(Honorius III)فيما بعد . ولـكن تأثيرها مع تأثير ديونيسيوس المنتحل كان له نصيب فى تطور التصوف الأرثوذكسى العاطفى فى القرن الثانى عشر والثـالث عشر ؛ وقد بقيت الأفلاطونية المحدثة ـ أو المذهب الأفلاطونى الذى تلقوه عن تراث الأفلاطونية المحدثة ـ عنصرا مميزا فى تفكير العصر الوسيط وإن كان قد شابه الغموض فى الفترة التى نضجت فيها الفلسفة المدرسية بتـأثير أرسطو الذى كان يهيمن عـــلى التفـكير يومذاك .

أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩)

قد تبدأ الفلسفة المدرسية بمعناها الدقيق من محاولة أنسلم الشـاملة العميقة جعل المذهب الاعتقادى للمسيحية الأصلية (الأرثوذكسية) متمشياً مع منطق العقل على قدر الاستطاعة . ومهما يكن من شىء فإن جهد أنسلم من ناحية علم الأخلاق لا يستحق الذكر إذا استثنيت ما اتصـــل منه بموضوع الإرادة الحرة ، فإننا نلاحظ أن نظرية أوغسطين فى الخطيئة الأصلية وحاجة الإنســـان المطلقة للفضل الذى لا يؤجر عليه قد بقيت فى نظريته فى الخـــلاص ، وهو يحتذى أوغسطين كذلك فى تعريف الحرية بأنها « القدرة على اتقاء الوقوع فى الاثم » ولكنه يقول إن آدم قد سقط من تلقاء نفسه وبمحض « اختياره الحر » وإن لم يكن بمحض «حريته» فيتم بهذا ضمنـــا التفـرقة التى زعمها

فى وضوح بطرس اللومباردى (Peter the Lombard) بعد ذلك بين الحرية التى تقابل الحتمية وحرية التحرر من عبودية الإنسان للخطيئة . هذا بالإضافة إلى أن أنسلم يخفف من رأى أوغسطين فى القضاء والقدر بقوله إن الحرية فى إرادة ما هو حق لم تفقد كليـــة حتى عند الإنســان الذى يقترف الاثم ، إنهـا فطرية فى الطبيعة العـاقلة وإن كانت منذ خطيئة آدم لا توجد فى الإنسان إلا بالقوة ـ كالقدرة على النظر فى مكان مظلم ـ إلا إذا وجدت بالفعل بفضل من الله .

أبيلار (١٠٧٩ — ١١٤٢)

يحاول أبيلار بطريقة حديثة أن يقيم العلاقة بين استحقاق الإنسان السيء واختياره الحر بتصور دقيق للخطيئة . فهو يميز بين الخطيئـــة بمعناها الدقيق من مجرد الميل الى السلوك السيء الذى يرثه الرجل الذى يقترف الخطيئة ومن الفعل السيء فى الظاهر ـ ذلك الذى يأخذ صورة الخطيئة ، فالميل السيء من حيث إنه ليس إرادياً لا يعتبر خطيئة . ويشير أبيلار الى أن وجـــود هذا الميل على وجه التحقيق مفروض من قبل فى تصورنا للفضيلة الإنسانية والتى تقوم بالضرورة فى المقاومة الناجحة للرغبات التى أسيء توجيهها ؛ هـــذا بالإضافة إلى أن الخطيئة لا يمكن أن تقوم فى النتائج الظاهرية لفعلنـــا ، فإن من الواضح أن هذه النتائج قد تقع عن جهل أو إكراه فلا يتعرض صاحبهـا للملامة — فى عرف الأخلاق — وعلى ذلك فإنها تقوم بالضرورة فى ازدراء الله والاستخفاف بأوامره ، ذلك الذى يتجلى فى تسليم الإنسان واعيا بالميل السيء . ومن أجل هـــذا فإن التوبة يجب أن تقـــوم على هـــذا التسليم الباطنى بالشر لا على النتائج الظاهرية التى يفضى إليها الفعل ؛ إن جوهر التوبة الصادقة يقوم فى كراهية الاثم نفسه لا فى مقت نتائجه . ولم يتردد أبيلار

فى استنباط هذا الاستدلال وهو : مادامت إستقامة السلوك تتوقف على المقصد وحده فإن كل الأفعال الظاهرة تكون من حيث هى كذلك على الحياد[1]. ولكنه يتحاشى النتائج الخطيرة التى يسفر عنها هذا التناقض الظاهرى بتضحية شىء من التناسب والاتساق ، وذلك بقوله إن « المقصد الطيب » يجب أن يفهم على أنه قصد الإقدام على فعل ماهو صواب حقاً وليس مايبدو لصاحب الفعل أنه كذلك . وبنفس هذه الروح وتحت تأثير الفلسفة القديمة المبتعثة التى كان غير ملم بها إلماماً طيباً ، والتى أساء فهم علاقتها بالمسيحية إساءة بالغة [2] — فهو يقول إن مفكرى الأخلاق من قدماء اليونان كانوا — وهم يوصون بحب الخير لذاته مجرداً من الهوى - أقرب فى الحقيقة إلى المسيحية من التشريع اليهودى ؛ وقد ألح فى جرأة فى أن هؤلاء الفلاسفة كانوا مثالا فى السيطرة على الرغبات الحيوانية وفى احتقار الأمور الدنيوية والولاء لمطالب النفس مما قد يشين أكثر رهبان عصره . وهو يمضى فى المطالبة بالتجرد عن الهوى إلى حد القول بأن « حب الله » فى المسيحية لا يعتبر نقياً صافياً إذا تطهر من رغبة مراعاة الذات للسعادة التى يهبها الله. وقد كان معاصرو أبيلار المحافظون يسيئون الظن بنزوع تفكيره العام[3]،

---

(١) أى أن الأفعال ذاتها لاتعتبر خيراً ولا شراً وإنما هى على الحياد وتصبح خيراً أو شراً مابالقياس إلى مقصدها ، إن كان مقصد صاحبها نبيلا كان الفعل خيراً وإن كان المقصد حقيراً كان الفعل شراً — بصرف النظر عن نتائجه . وهى وجهة من النظر قالت بها الرواقية فى اليونان والأشاعرة فى الاسلام وبعض المحدثين من علماء الأخلاق . «المترجم»

(٢) يحاول أبيلار أن يبرهن على أن القدامى من الفلاسفة لهم إلمام بسيط على الأقل بنظرية الثالوث المقدس — (عقيدة التثليث : الأب والأبن وروح القدس) .

(٣) أدان أبيلار مجمعان من مجامع الكنيسة الدينية فى عام ١١٢١ و ١١٤٠ م) .

وقد أثارت الدقة المتناهية التي اتسمت بهـا التفرقة التي أسلفنا ذكرها أخيراً ردوداً عنيفة وجهها إليه الكثيرون من صوفيـة العصر السلميين ، فنجد هوجو (Hugo) من سانت فكتور (١٠٧٧ — ١١٤١ م) يلح في القول بأن كل حب فهو بالضرورة «نفعي» من حيث إنه يتضمن الرغبة في الاتحاد بالمحبوب ـ الله ـ وما دامت السعادة الأبدية تقوم في هـــذا الاتحاد فليس في الإمكان حقاً أن تكون هــــذه الرغبة بمنأى عن الله . بينما يميز برنار (Bernard) من كليرفو (١٠٩١ ١١٥٣ م) في دقة أكثر من ذلك — أربع مراحل بها تنقاد النفس تدريجياً من :

(١) مجرد رغبة مراعاة الذات في معونة الله إبان المحن .

(٢) محبته تعـــالى من أجل شفقته بهذه النفس وكذلك :

(٣) من أجل خيريته المطلقة حتى :

(٤) يصير هذا الحب لذاته وحدهـا في لحظات نادرة الحب الوحيد الذي يستغرق النفس كلهـــا ويصرفهـا عن كل شيء سواه .

ويوضح لنا النزاع بين أبيلار وبرنار وهوجو الخصومة ـ المستترة حينا الصريحة حينـا آخر ـ تلك التي نجدهـا في التفكير إبان العصور الوسطى بين المحـاولات الجدلية للتوصل إلى طمأنينة العقل تحت ظروف وطدتهـا العقائد التقليدية للإيمـان الديني والمحاولات الصوفية للكشف عن سند دقيق أو نظام للشعور الديني العاطفي أو الحدسي في هذه العقـــائد . ويظهر هذان النزوعان المتضادان قبل الفلسفة المدرسية التي بلغت أوجهـــا في القرن الثـالث عشر وقبـــل ذلك على السواء .

المنهج المدرسى : (بطرس اللومباردى + ١١٦٤)

على أن هدف الفلسفة المدرسية السائد فى أحسن مراحله كان إيجاد توافق متسق بين هذه الخصومة وغيرها من خصومات . ونجد هذا الطابع التلفيق أو التوفيق فى مؤلف الخواطر (Libri Sententiarum) الذى وضعه بطرس اللومباردى (Peter the Lombard) . وقد اعتبر هذا المؤلف فترة طويلة من الزمن أعظم مجمل متداول فى التعاليم اللاهوتية فى أوروبا الغربية ؛ وتقوم أهميته التاريخية الآن فى منهجه وتصميم بنائه بوجه خاص . إنه يهدف إلى تقديم عرض موجز ولكنه شامل للاهوت المسيحى كما تطور على يد الكنيسة الكاثوليكية ، مقدما مع كل قضية هامة الحجج التى تؤيدها والأدلة التى تعارضها مستقاة من الكتاب المقدس والآباء ، ومحاولا أن يوفق بين السلطات المتطاحنة ظاهرياً بملاحظة ما تتضمنه الحدود المستعملة من فروق دقيقة . وفن التمييز المدرسى المعروف كان على الدوام عرضة لحملات بيكون وغيره ممن هاجموا تطوراته الأخيرة ، ولكن شيئا مماثلا له كان ضرورياً لاغنى عنه إذا كانت مجموعة من العقائد المنظمة المتسقة تقام من عناصر متباينة على هذا النحو فى مصادرها ، وقد أصبح هذا أكثر ضرورة عندما ازداد تعقد السلطات فى القرن التالى الذى سلم بأرسطو باعتباره «الفيلسوف» الذى كانت آراؤه لا تكاد تحتمل الجدل فى كل المسائل التى تدخل فى نطاق العقل البشرى . ولقد كان بعث دراسة أرسطو يعزى إلى جهود الشراح من العرب واليهود ، ولكن الاتحاد الملحوظ بين التفكير الأرسطاطاليسى والمسيحى الذى تجلى فى القرن الثالث عشر - والذى حدد الفلسفة الأرثوذكسية فى الكنيسة الكاثوليكية مدة طويلة من الزمن - قد بدأ على يد ألبير الكبير (Albert the great) وتم على يد توما الأكوينى (Thomas Aquinas) :

الفصل التاسع

توما الأكويني (١٢٢٥ – ١٢٧٤)

إن فلسفة توما الأكويني الأخلاقية هي في الأصل فلسفة أرسطاطاليسية تسودها مسحة من الأفلاطونية المحدثة أولت ونوقشت في ضوء النظرية المسيحية مستمدة من أوغسطين بوجه خاص؛ ويعتقد توما أن كل عمل أو حركة لكافة الكائنات الناطقة واللاناطقة على السواء موجهة نحو غاية أو خير ما. ويتمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة في التفكير الذي يمكن له الانتباه وتقصد اليه الإرادة تحت تأثير العقل العملي. وثمة غايات كثيرة يلتمسها الناس بالفعل – كالثراء والشرف والسلطان واللذة – ولكن ليس من بينها جميعا واحدة ترضي الإنسان وتهبه القناعة وتوفر له أسباب السعادة، تلك هبة يهبها للبشر الله وحده، السبب الأساسي والعلة الأولى لكل موجود والمبدأ الثابت لكل حركة. وإذن فنحو الله تتجه كل الموجودات جاهدة بحق – ولو عن غير وعي – وهي تنشد الخير ولكن هذا الجد العام في طلب الله الذي هو بالضرورة معقول يتجلى في أسمى صوره في الكائنات الناطقة كرغبة في اكتساب معرفة الله: ومهما يكن من شيء فإن مثل هذه المعرفة بعيدة عن كل مران عادي للعقل وقد تتكشف بعض نواحيها للإنسان في هذا العالم الدنيوي. وعلى هذا فإن الخير الأسمى (summum bonum) للانسان هو الله نظرياً، ومن حيث الشعور الذاتي هو السعادة التي تستمد من حب الإنسان لرؤية كماله تعالى. ولئن كان هناك نوع دنيء من السعادة يتحقق في هذه الدنيا في وجود إنساني سوي للفضيلة والصداقة وتوفر للعقل السليم والجسم الصحيح والتدرب الكامل

على ضرورات الحياة الدنيا ، فإن السعادة العليا يهبها الله للإنسان بجود فضله ومنته ولكن الله لا يهبها إلا لمن أوتى قلباً سليما وأهلته لها أعماله الصالحة .

فإذا تركنا هذا النظر فى أى الأعمال تكون صالحة لاحظنا أولا أن أخلاقية عمل ما تقررها جزئياً - وجزئياً فحسب - الغاية التى يهدف لتحقيقها أو الباعث الذى أدى إليه ؛ إنها تتوقف جزئيا على موضوع العمل وظروفه الخارجية التى تجعله متسقاً نظرياً مع نظام العقل أو على عكس ذلك — إلا فى حالة الأفعال التى تكون على الحياد فى الظاهر فلا هى صالحة ولا هى طالحة ، فيكون مرد خيريتها أو شريتها كلية إلى الباعث الذى أدى إليها . وعند تصنيف الفضائل والرذائل الجزئية نستطيع أن نميز فى وضوح بين تلك العناصر التى استمدت من مختلف التعاليم التى تشبع بها توما ؛ وهو فى علاجه للفضائل التى تتصل بطبيعة الإنسان باعتباره كائناً ناطقاً والتى يمكن اكتسابها وإن لم يكن اكتسابها على وجه كامل - كمجرد نتيجة طبيعية للتدرب والمران والمزاولة يعتبر توما فى جوهره ارسطاطاليسيا ، إذ احتذى أرسطو فى دقة فى تقسيم هذه الفضائل « الطبيعية » إلى عقلية وأخلاقية ، ثم فى تقسيم الفضائل العقلية مرة أخرى إلى « نظرية » و « عملية » وفى تمييزه فى الفضائل النظرية بين « العقل » الذى يقف على المبادىء و « العلم » الذى يستنبط النتائج و « الحكمة » التى ترد إليها كل خطوات التعرف إلى أسمى موضوعات المعرفة ، وفى علاجه للحكمة العملية أو الفطنة باعتبارها متصلة اتصالا لا ينفصم مع الفضائل الخلقية . ومن ثم فهى بمعنى ما

خلقية [١] . وعندما يميز مرة أخرى من بين الفضائل الأخلاقية فضيلة العدالة كما تبدو في الأفعـــال التي يتلقى بها الآخرون حقوقهم ، حين يمـــيزها من الفضـائل التي تتصل قبل كل شيء بأهواء الفـــاعل نفسه ، يقدم توما بذلك تفسيراً وشرحاً لنظرية أرسطو . ثم إن قائمته التي تتضمن سائر الفضـــائل إلى الفضيلة العـاشرة مأخوذة في جملتها من كتاب الأخـلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو هذا إلى أن تصنيفه للأهواء من ناحية أخـــرى يعتمد على تقسـيم القوة اللاعاقلة إلى عنصر شبقي وعنصر نزقي ، وهـذا التقسيم أفلاطوني أكثر منه أرسطاطاليسي [٢] . ويرد توما إلى العنصر الشبقي الأهواء التي يهيجهـا أبسط تصور للخير أو الشر المحسوس ـ كالحب والكراهية والرغبة والاشمئزاز والمرح والأسف ؛ بينما يعزو إلى العنصر النزقي الأهواء التي تثيرها المشـــاق أو المصاعب التي تصادف المرء في طريق الظفر بالغرض الذي ينشده كالأمل واليأس والخوف والاقدام والغضب . وفي تنظيمه ثبت الفضـائل التي تضبط هذه الأهواء ، يذعن للنظرية القائمة التي تتضمن الفضـــائل الرئيسية الأربع المستمدة في الأصل من أفلاطون والروافية عن طريق شيشرون . وتبعـــاً لهذا تقع فضائل أرسطو العشرة تحت جنس أعلى من (١) الفطنة (التبصر) التي تؤيد السلوك بقواعد معقولة (٢) العفة التي تقاوم الرغبـــة المضللة (٣) الثبـــات الذي يقاوم الخوف المضلل من الأخطار وضروب المتاعب .

---

(١) ومع ذلك فان تبريره لوضع prudentia «الفطنة» بين الفضائل العقليـــة والخلقية بقوله إنها عقلية (Secundum essentiam) وخلقية (Secundum materiam) هو تبرير مدرسي أكثر منه ارسطاطاليسي .

(٢) عرف أرسطو التفرقة بينهما في عـــدة فقرات له ولـكن باعتباره تقسيما شائعـــاً أكـــثر منه تقسيم عملي .

ومهما يكن من شيء فإن العلاقة التي تربط الفضائل الرئيسية بشتى قوى النفس يتصورها توما على نمط ليس أفلاطونيا ولا أرسطاطاليسياً ولا رواقيا ، إذ أنه يقرر في مذهبه - إلى جانب القوى الناطقة والشبقية والنزقية التي تتجلى فضائلها الخاصة في الفطنة والعفة والثبات على التعاقب - يقرر مذهبه وجود قوة رابعة متميزة هي الإرادة (Voluntas) التي تنتمي إليها بوجه خاص العدالة التي يحدد مجالها التصرف الظاهري . أما فيما يتصل بهذه الفضائل التي تعتبر تارة طبيعية وتارة كسبية فإن قدرة الفيلسوف هي التي تتغلب وتهيمن عليها ؛ ومع هذا فإن توما يضع إلى جانب هذه الفضائل بل يؤثر عليها في المرتبة ثالوث الفضائل الكهنوتية الذي يعزى إلى الرسول بولس وهو الإيمان والحب والأمل ، وهي الفضائل التي لقنها الله بطريقة خارقة للعادة وهي تعزى إليه - تعالى - مباشرة باعتبارة موضوعها . فبالإيمان ندرك من معرفتنا بالله ذلك الشطر الذي يقوم وراء نطاق مجرد الحكمة أو الفلسفة الطبيعية ، وبالطبع - مثال ذلك أننا نستطيع أن ندرك وجود الله ولكننا لا نقوى على معرفة الثالوث الأقدس الموحد وإن كانت الفلسفة تفيد في الدفاع عن ذلك وعن غيره من حقائق هبط بها الوحي ، ومن الضروري للتوصل إلى رفاهية النفس أن تدرك كل عقائد الدين المسيحي بالإيمان مهما تضاءلت القدرة على معرفتها بالعقل الطبيعي ، والمسيحي الذي يرفض عقيدة واحدة من عقائد الدين يفقد استمساكه كلية بالإيمان وبالله على السواء . وإذن فالإيمان هو القاعدة الأساسية للأخلاق المسيحية كلها ، ولكن بغير الحب - وهو الصورة الجوهرية لكل الفضائل المسيحية - يفقد الإيمان صورته . وقد تصور الناس الحب المسيحي (بعد أوغسطين) على أنه في الأصل

حب الله (فوق حنين الإنســـان الطبيعى إلى خـيره الأقصى) ذلك الحب الذى يمتد حتى يصبح حبا يشمل كافة مخلوقات الله باعتبارها من خلقه ـ تعالى ـ وبذلك يتضمن هذا الحب فى النهاية حتى حب الذات . ولكن المخلوقات لا تحب إلا فى صفـاتها باعتبارها من خلق الله ، وكل ماهو سيء فيهم ينبغى أن يكون موضعا للكراهية حتى يبيد ويتلاشى . ونلاحظ أن العنصر المسيحى ظاهر فى هذا التصنيف الذى انصب على تقسيم الخـــطايا ، ومع ذلك فانا نجد رذائل الإفراط والتفريط التى قال بهـــا أرسطو تقوم إلى جانب التقسيمات الحديثة إلى « خطايا ترتـــكب ضد الله والجار والنفس » و « خطايا مميتة ومغتفرة » و « خطايا الإهمال والاتكال » فى « القلب واللسان والعمل » ونحوه .

كان من الطبيعى أن ينتقل توما من فـكرة الخطيئة ـ التى عالجها فى مظهرها القانونى ـ إلى مناقشة القانون ، وعرض هذه الفـكرة يمثل إلى حد كبير نفس الموضوع الذى تناوله عرض الفضـــائل الأخلاقية ولـكن فى صورة جديدة قد يعزى ظهورها فى بحث توما إلى الـــتأثير المتزايد لدراسة فقه القانون الرومانى ، الذى بعث فى إيطـاليا إبان القرن الثـانى عشر بعثا سريعا وباهرا . ولهذا الجـانب فى مذهب توما أهمية تاريخية خاصـة ، إذ أن هـذا المزج بين الأفكار اللاهوتية والنظرية المجردة للقانون الرومانى الأخير قد مهد ـ كما سنرى بعد قليـــل ـ للتفـكير الأخلاقى المستقل فى العصر الحديث . وتحت فـكرة القانون العـــامة باعتباره « شريعة العقل من أجل الخير العام يقوم بنشرها من يتـكفل بحفظ الدولة » يفرق توما بين :

(١) القـــانون الأبدى أو عقل الإله المنظم الذى يضم جميع مخلوقاته الناطق منها وغير الناطق .

(٢) القـــانون الطبيعي باعتباره ذلك الجزء من القانون الأبدى الذى يتصل بالـكائنات الناطقة من حيث هي كذلك .

(٣) القـــانون الإنسانى الذى يتـألف برمته من القانون الطبيعى وقد فصل وأصبح ملائما للظروف المتباينة للجماعات الحـالية .

(٤) القـــانون الإلهى وقد تـكشف للإنسان بوجه خاص .

أما عن القـانون الطبيعي فإن توما يقول إن الله قد غرس بثبات فى العقل الإنسانى معرفة مبادئه العامة الثابتة التى لا تتغير ، بل إنه لم يغرس هذه المعرفة فحسب بل غرس الميـــل الذى يطلق عليه توما اللفظ المدرسى الخاص « Synderesis » [1] الذى يدفع فى سـداد إلى ملاحظة هذه المبـــادىء فى السلوك ومقـــاومة عصيانها . وكل أعمال الفضيلة الطبيعية متضمنة من غير شك فى مجال قانون الطبيعة السالف الذكر ، ولـــكن عند تطبيق مبادئه على الحـالات الجزئية فى الحيـاة الإنسانية ـ ذلك التطبيق الذى ينبغي أن نقصر عليه لفظ « الضمير » [2] ـ يكون حكم الإنســـان عرضة للزلل ، ولهذا فإن الواجب يعرف على وجه ناقص لأن نور الطبيعة قد أظلمه وأفســـده التعليم الفاسد والعـادات السيئة . والقانون الإنســـانى ضرورى لا لمجرد تقرير التفـــاصيل التى لا يرشد إليها بالحدس إدراك الإنسان للقانون الطبيعى ، بل أنه ضرورى لـكى يمكننا من أن نأمن على أنفسنا وسط الأشرار حتى نتسمك

---

(١) أشتق هذا اللفظ من الـكلمة اليونانية (συντήρησις) التى اسـتعملت فى هذا المعنى فى إحدى قطع جـيروم « Jerome » (Com. in Ezek., l. 4-10) .

(٢) « Conscientia » ومعناها « الضمير» كما يتصوره يستخدم كذلك فى معنى يتضمن ما يسميـــه (Synderesis) .

عمليا بالعزوف عن الأفعال السيئة والتي تسبب للآخرين الأذى . وقواعد هذا القانون إما أن تكون مستنبطة من مبادىء القانون الطبيعي أو مستمدة من جزئيات يتركها هذا القانون بغير تحديد . والقاعدة التي تتنافى مع القانون الطبيعي لم يكن في الاستطاعة جعلها سارية مشروعة كقانون إطلاقا . وأياما كان الأمر فإن القانون الإنساني لايعالج إلا السلوك الخارجي ، بل إنه في علاجه لهذا السلوك لايستطيع أن يقمع كل وجوه الشر من غير أن يسبب لصاحبه أسوأ ضرر بدلا من أن يقيه هذا الضرر ؛ بينما نلاحظ أن القانون الطبيعي - كما رأينا من قبل - عرضة لأن يكون غامضا وغير واضح في تطبيقاته الجزئية . وكلا القانونين الطبيعي والإنساني لايحفل بالسعادة الخارقة للعادة التي تعتبر أقصى غايات الإنسان ومن ثم إحتاجا إلى مدد من وحي القانون الإلهي وهذا الوحي يتميز بدوره إلى قانون « العهد القديم » وقانون الإنجيل والثاني منهما مثمر منتج وإلزامي حتمي لأنه يحمل معه الفضل الإلهي الذي يجعل تحقيقه أمراً ممكنا . ومهما يكن من شيء فإنّ علينا أن نميز في حالة الإنجيل بين : (١) الأوامر المطلقة (٢) والنصائح التي توصي الناس من غير أن توجه إليهم أمراً قاطعا بحياة الفقر الرهبانية التنسكية والعزوبة والطاعة باعتبارها خير الطرق الصحيحة لتحويل الإرادة تحويلا مجديا من الشئون الدنيوية إلى الأمور السماوية .

ولكن إلى أى حد يستطيع الإنسان أن يحقق الكمال الطبيعي أو الكمال المسيحي ؟ هذا هو الجزء الذي يبدو اتساق عناصره المختلفة التي يتألف منها أضعف مافي مذهب توما . إنه لايكاد يفطن إلى أن مسيحيته التي جعلها أرسطاطاليسية تضم لإعماله مشكلتين مختلفتين في علاجها لهذا الموضوع :

أولاهما المشكلة الوثنية القديمة فى التوفيق بين الاقتراح الذى يقول إن الإرادة أو الغرض هو رغبة عقلية موجهة على الدوام نحو خير ظاهر ، وبين حرية الاختيار بين الخير والشر تلك الحرية التى يلوح لنا أنها تعوز النظرة القانونية للأخلاق ، وثانيتهما : المشكلة المسيحية فى جعل هذه الفكرة الأخيرة تتسق مع الاعتماد المطلق على الفضل الإلهى الذى يؤكده الشعور الدينى . ويتجنب توما المشكلة الأخيرة كما تجنبها الكثيرون من أسلافه ، بافتراضه تعاونا بين الإرادة الحرة والفضل الإلهى ، أما المشكلة الأولى فإنه لم يخصها بعناية كبيرة ، وعلى هذا الجزء من نظريته انصب أهم نقد فى علم الأخلاق من غريمه دنزسكوتوس (Duns Scotus) .

دنز سكوتوس (١٢٦٦ - ١٣٠٨)

أكد دنز سكوتوس القول بأن الإرادة لا يمكن أن تكون حرة حقاً إذا كانت مقيدة بقيود العقل كما تصورها توما - محتذيا فى ذلك حذو أرسطو - فالاختيار الحر حقا يجب أن يكون غير محدد تحديداً كاملا بين العقل واللا عقل . ويذهب سكوتوس إلى القول بأن الإرادة الإلهية مستقلة بالمثل عن العقل . وأن تدبير الكون الإلهى يمكن تصوره باعتباره تنظيما تعسفياً بحتا .

وليام أوكام (+ ١٣٤٧)

وفى هذه النقطة تبعه صاحب الذكاء الوقاد وليام أوكام (William of Occam)، وإن كانت النظرية واضحة العداء للأخلاق القائمة على العقل والتى تؤيد حكم العالم حكما أخلاقيا وبطريقة أعم من ذلك نقول إن المذهب الأسمى عند أوكام وأتباعه

له خطره غير المباشر فى تاريخ علم الأخلاق عند المدرسيين ، إذ أن إنكار حقيقة الكليات قد صدع الجسر الذى كان المدرسيون الأول يشدون إقامته بين جزئيات التجربة الحسية وبين الله متصوراً باعتباره العلة القصوى والغاية الأخيرة لكل موجود . وبهذه الطريقة اعتبر أعظم الأشياء اليقينية بالنسبة للإيمان قابلا للإدراك بالعقل الإنسانى الذى كان عليه أن يقنع نفسه بإقرار مسايرة الاعتقاد « الدينى » لمنطق العقل ، لامسايرة ما كان موضع اعتقاد لهذا المنطق . ولم تبد هذه النتيجة فى أول أمرها غير متمشية مع قواعد الدين ، فقد احتفظ اللاهوت بخدمات الفلسفة بينما تخلص من منافستها له ؛ ولكن التغير قد تضمن على السواء اضمحلال الفلسفة المدرسية ، إذ أن ملكة الجدل وإن كانت لاتزال تجد عملا وافراً فإن العمل الموكول اليها لم يعد يتطلب تكريس عقلى فلسفى ممتاز يقوم به . وهكذا بقى عمل توما من غير شك النتيجة التى توجت الجهد الإنشائى العظيم الذى أقام فلسفة العصور الوسطى . وفى الحق لقد قدر لهذا الجهد أن يفشل قبل الأوان ، لأنه حاول مستحيلا حين أراد وضع مذهب متسق منظم من مادة غير متجانسة مستقاة من الكتاب المقدس والآباء والكنيسة و « الفيلسوف » ـ أى أرسطو ؛ ومهما كانت المسحة الفلسفية التى تتسم بها آثار توما فإنها تنتمى اليه بالرغم من منهجه وليس نتيجة له . ومع ذلك فإن تأثيره كان عظيما وطال أمره فى الكنيسة الكاثوليكية بوجه خاص ، ولكن تأثيره كان عن طريق غير مباشر على البروتستانت ولاسيما فى إنجلترا إذ أن أول كتاب معروف وضعه هوكر (Hôoker) عن نظام الإكليركى (Ecclisiastical Polity) يدين إلى حد كبير لكتاب توما الأكوينى « المجموعة اللاهوتية » (Summa Theologiae) .

الفصل العاشر

التصوف فى العصور الوسطى

عليْنا أن نلاحظ تطور التصوف فى الكنيسة المسيحية إلى جانب الفلسفة المدرسية وهو الذى يبدو متبايناً تبايناً ملحوظاً فى بعض نواحيه معها ومع الجهود المضنية ووجوه النزاع الجدلى عند الفلاسفة المدرسيين ، وإن كان هذا التصوف على اتصال وثيق بنظريتهم الأخلاقية اللاهوتية - ونعنى بالتصوف النزوع لإخضاع كل جهد أخلاقى ومران عقلى للوصول إلى حالة رؤية إلهية تستند إلى الحدس - أو حتى تعتمد على الجذب . ومن الممكن أن نتتبع هذه الطريقة فى التفكير فى بعض نواحيها ونردها إلى تأثير الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة الذى انتقل عن طرق مختلفة ، على أن تطوره فى علاقته الدقيقة بالمسيحية الأرثوذكسية يبدأ فى النصف الأول من القرن الثانى عشر على يد برنار كليرڤو (Bernard of Clairvaux) وهوجو (Hugo of St. Victor). فالمسيحى الذى ينشد الحقيقة الإلهية من واجبه فى رأى برنار أن يسمو إلى حياة الروح العليا عن طريق الحب والتواضع - والترقى إلى هذه الحياة يتطلب التدرج فى صعود مراتب مختلفة - وعندئذ يكون عليه أن يشق طريقه قدماً نحو التأمل القائم على الحدس عن طريق النظر فى الحقيقة الإلهية نظراً متفقاً مع العقل ، وفى هذه الحالة يوهب الإنسان لحظات من الاستغراق القائم على الجذب فيما يكون موضوعا لتأمله - وهى لحظات شعور سابق مؤقت بنسيان الذات نسيانا كاملا تبلغه بعد النفس الممجدة .

وكذلك الحال فى إلهيات هوجو وهى أكثر نظاماً وأكمل تطورا ، فإنه عن طريق الفضل الإلهى فى " كينه لحب الإنسان لله إلى الحد الذى يجعل الإنسان يقنع بحب نفسه وحب جاره من أجل الله ، تتفتح « عين النفس » التى ترى الله فى طبيعته الحقة، وإدراك المادة إدراكا حسيا من النفس الخارجية وإدراك الذات إدراكا حدسياً بالتأمل الباطنى « الاستبطان » باعتباره شيئاً له قيمة كخطوة تمهد للوصول إلى إدراك الحقيقة الخيرية الإلهية إدراكا حدسيا .

بونافنتورا (١٢٢١-١٢٧٤ م)

أما عملية التهيؤ فإن بونافنتورا (Bonaventura) يتصورها تصوراً أكثر دقة وتأثيراً فى النفس،وقد تخيرت وصفه لها نموذجاً للتصوف الأرثوذكسى كما عرف فى اتصاله بالفلسفة المدرسية اتصالا منتظما[1]. فالعقل فى رأى بونافنتورا يجب أن يرقى إلى الرؤية النهائية على ست مراحل :

أولاها : عليه أن يتأمل الدليل على قوة الله وحكمته وخيريته ممثلا فى عالم الأشياء الخارجية التى تتميز وتترتب بالوزن والعدد والمقياس؛ وممثلا فى مجرى تاريخ هذا العالم كما وجهته الحكمة اللانهائية ، من بدء خلقه بوساطة القوة اللامتناهية ، إلى قضائه الأخير بالعدل المطلق ؛ وممثلا فى تدرج المخلوقات وارتقائها فى مدى الحياة من مجرد الوجود إلى الإدراك .

وثانيهما : على العقل أن يتأمل علاقة العالم بالإنسان ـ العالم الصغير ـ

(١) مايلى ملخص بمساعدة شتوكل من كتاب « سبيل النفس الى الله » (Itinerarium Mentis ad Deum) .

ملاحظاً كيف أن الأعيان ـ الأشياء الخارجية ـ تدخل العقـــل من أبواب الحس عن طريق المشابهات القائمة بينها ، وتضفى البهجـــة على العقل بمختلف حالات الانسجام بين الحواس وموضوعات إدراكها ، ويوقظ نشاط العقل فيجد تجانساً بين الابن وأبيه ، وهو تجانس يتجـــه إلى أعلى نحو مصدر الجمال والبهجة وكل تصور للحقيقة .

وثالثها : حين يسحب العقل انتباهه من العـــالم الخارجى ويركزه فى طبيعة ذاته وملكاته عليه أن يرى كيف أن الذاكرة إذ تربط بين الماضى والحاضر والمستقبل وتحتفظ بآثار الحقائق الكلية الثابتة بحيث لا تتغير ولا تمحى أبداً ، إنما تقدم صورة للموجود القديم الأزلى ؛ وعليه أن يرى كيف أن الذهن فى عمله يحكمه تصور لاغنى عنه لموجود كلى الكمال ضرورى ثابت لا يعتريه التغير ، وكيف أن عملية التخير العقـــلى تتضمن بالمثل تصـــور الخير الأسمى ، ثم يـــلاحظ أن الذاكرة فى ذاتها يتولد عنها ذكاء وعن هذين يصدر الحب ، وعندئذ يرى العقل ـ وكأنه ينظر فى مرآة ـ الله فى ثلاثة أقانيم هى الأب والابن وروح القدس ؛ ويمكن للعقل أن يصل إلى هذا المدى عن طريق قوى النفس الطبيعية .

ورابعها : إن العقل يحتاج إلى أن يكسوه الفضل الإلهى بالفضائل الخارقة للعادة وهى الإيمان والأمل والإحسان التى تنمو عن طريقها حاسة أو شعور روحى مباشر بالطبيعة الإلهية ناظما هـذا الشعور فى حالات جـذب فى العبادة والانذهال والابتهاج . فإذا تطهر العقل واستضاء وتدرج على هـــذا النحو الذى وصفناكان فى وسعه أن يتأمل فى ذاته صورة مرتبة الكائنات الروحية الملائكية التى يقيم الله فيها ويعمل خلالها جميعا .

ثم إن ذكاء النفس الخالص فى المرحـــلة الأولى لا يدرك الله خلال نفسة كمرآة ، أو فى ذاته كصورة ، بل فوق ذاته فى جوهره الصحيح من وجود محض لا يحتمل السلب ـ هو المصدر الأصيل الذى تصدر عنه كل حقيقة ممكنة الإدراك . واخيرا هناك مرحلة أسمى يأخذ فيها ذلك الميل « Synderesis » ـ وهو ولع النفس بالخير الذى يقوم فى كل إنسان بدرجة ما ، وهو العنصر الباقى الخالد المعصوم من الخطأ الذى نتحدث عنه فى شيء من الغموض بالضمـــير ـ نقول يأخذ هـذا الميل فى هذه المرحلة أكمل صورة ؛ وبهذه الملكة يمكن تأمل الله لا باعتبـاره موجوداً مطلقاً بل باعتباره خيرية مطلقة ، جوهره قائم فى أن يشارك فى الخـير إلى أقصى حد . ومن ثم كان لغز عقيـدة التثليث عند هذه المرحـلة يدرك إدراكا مباشراً لأن ماهيـة هذا اللغز تقوم فى المشاركة فى الخيرية الإلهيـة عن طريق الابن والروح القدس . ثم بعد هذه المراحل الست لنشاط العقل تجيء فترة راحة الجذب الـــكامل ، تلك الفترة التى فيها يتوقف كل نشاط العقل وتصبح النفس سلبية فى اتحادها مع الله اتحاداً يتعذر وصفه .

إن بوناڤنتورا يمثل أفلاطونية العصور الوسطى أو الأفلاطونية المحـــدثة فى تلك العصور ، كما يمثل القـــديس توما المذهب الارسطاطاليسى فى ذلك العهــــد مع إخضاعه إخضاعاً طيعاً ليناً للدين الارثوذكسى الاعتقـــادى ، وقد استمر هذا الإخضاع أكثر من قرن بعد ذلك على يد چرسون (Gerson) الذى حمل مذهبه الصوفى تراث الڤيكتوريين [1] وبوناڤنتورا معا .

---

(١) اسم كان يطلق أحياناً للدلالة على هوجو أوف سانت فيـكتور وريتشـارد معاً ـ والثانى كاتب صوفى متأخر من نفس الدير .

ولكن قبل چرسون نما فى ألمانيا تصوف أكثر أصالة وجرأة ، وهو تصوف إكهارت وأتباعه ، وهو الذى لم يتحرر من قيود الفلسفة المدرسية فحسب ، بل من قيود الأرثوذكسية الاكليركية كذلك . وفى تعاليم إكهارت نرى أن اعتزال الدنيا والموجودات المتناهية - ذلك الاعتزال الذى يميز التصوف بوجه عام - قد قوى وأصبح حنيناً حاراً للتحرر نهائياً من عوائق النفس التى تفصل النفس الفردية عن حقيقة وجودها الإلهية ، حتى لا تعرف شيئاً ولا تريد شيئاً ولا تفكر فى شىء خلا الله . وقد تصور إكهارت أن إلغاء الأخلاقية متضمنة فى إلغاء الخلق على هذا الوجه - وإن كان قد عانى فى اتقاء ما يحتمل أن يترتب على هذه النظرية الأساسية من النتائج اللاأخلاقية والآثار التى قد تتخلف عن المذهب القائل بتجريد النفس من علائق البدن وتوجيهها نحو الله كما اهتم بتمثيل الأعمال الخيرة باعتبار أنها الفيض الطبيعى للاتحاد السامى بين ماهية النفس الباطنية وبين الله .

الفصل الحادى عشر

الإفتاء

فى الوصف المجمل الذى أسلفنـــا ذكـره بصدد نظرية توما الأكوينى فى الأخلاقية العامة لم ترد إشارة للبحث المسهب الذى انصب على الواجبات الجزئية التى تضمنتها المجموعة اللاهوتية [1] ؛ ولهجـــة هـــذه المناقشة - مع التجاوز عن تبـــاين المواد التى تجمعت عن مصـــادر مختلفة - تكشف عن سمو خلق وسداد حكم معـا ، وإن كان ادعاء المدرسيين دقة البحث ونفـــاذه فى نقط معينة لا يتفق مع الرقة المطلوبة فى تنـاول الموضوع . وإلى هذا الجـانب العمـلى من علم الأخلاق اتجهت فطنة الكتاب الإكليركيين على نطاق واسع إبان القرن الرابع عشر والخـــامس عشر ، بينما اضمحل اهتمام الفلسفة المدرسية بالتأمل العقلى . وعلينا أن نلاحظ - كنتيجة واحدة لذلك - تطورا وتنظيما ملحوظاً فى الإفتاء ، فإن التفكير فى فهم حالات الضمير المشتبه فيها كانت على الدوام تكون جزءا من عمل أهل الأخلاق من رجال الكنيسة . ومنذ أقدم عصور الـــكنيسة قد عرف كثير من المشاكل وحلولها فى مختلف فروع الأخلاق تحت أسماء : جوستين مارتير (Justin Martyr)وأثناسيوس (Athanasius)وأوغسطين(Augustine)؛وكان نمو فقه القانون الإكليركى وكتب التوبة والأخـــلاق المنظمة عند المدرسيين يكون قدرا متزايدا على الدوام فى بحث الإفتـــاء . ومع ذلك فقد بدأوا يشعرون بالحاجة إلى تنظيم النتائج التى

---

(١) يشغل جزءاً من البحث المسمى Secunda Secundae.

توصلوا إليهـا فى صورة ملائمة لسلوك الاعتراف السرى ، ولسد هذه الحـاجة وضعت فى القرن الرابع عشر والخامس عشر مختصرات مختلفة فى فن الإفتاء (Summae Casum Conscientiae).وأقدم هذه الكتب يسمى Astesana نسبة إلى Asti فى پيدمنت وهو مرتب كنوع من الكتب المدرسية فى الأخلاق موضوع على قواعد المدرسيين.أما المختصرات المتأخرة مثل Summa Rosella) (Venet. 1495 فقد تقلصت حتى أصبحت مجرد مجموعات أبجدية لفتـــاوى من أسئلة وأجوبة . ولم يكن ثمة منـــاص من ان ينزع البحث فى الأخلاق على نمط شبيـــه بالبحث القانونى ذلك البحث المتضمن فى تطور الإفتـــاء ـ والذى كان يهدف إلى تقرير الفصل الدقيق بين المحرم والمباح مع نقط مشتبه فيها قد بحثت وتوضحت عن طريق حالات صورية ـ لم يكن منـــاص من أن ينزع هذا البحث إلى إضعاف الإحساس الخلقى فى العقول العادية . وكان كلما ازداد بذل الجهد والبراعـــة فى استنبـاط نتائج من المصادر المختلفة المعتمدة عند الكنيسة كثر بالضرورة عدد النقط المختلف عليهـا بين العلمـاء ؛ وكانت السلطة المركزية التى كان من الممكن أن تقضى عـلى الخـلافات الجدية لاوجود لها إبان الضعف الخلقى الذى انتاب الكنيسة بعد ممات بونيفاس الثامن (Boniface VIII) .والرجل العـادى الذى حيرته مثل هذه الخلافات قد يعتقد بطبيعة الحال أن أى رأى يقول به كاتب سنى ورع يـــكون سديدا واتبـاعه مـأمون ، وعلى هذا فإن الضمائر الضعيفة قد تحـاول فى لباقة البحث عن سلطة تؤيد التساهل المرغوب فيه فى قاعدة خلقية ، ومع ذلك فإن هذا الخطر يبدو أنه لم يفترض نسبا جسيمة فى الصراع الذى قامت به الكنيسة الكاثوليكية لاسترداد سيطرتها على العـالم عندما وقع بين مبدأ طـاعة السلطة ومبدأ إقرار

الحكم الفردى نزاع شديد متوازن طويل الأمد .

الجزويت (اليسوعيون) . . . .

كان يبدو للجزويت ـ وهم طلائع قادة الحركة المناوئة للإصلاح الدينى ـ أن من المهم جدا لقضية السلطة أن العوام بوجه عام ينبغى أن يدربوا على إخضاع حكمهم لحكم مرشديهم من رجال الكنيسة ، وكان يبدو لهم ألا مناص لتحقيق هذه الغاية من أن يستمال المعترف ويغرى بالاعتراف بوضع قانون خلقى إكليركى ملائم للحاجات الدنيوية . وقد أمدتهم نظرية الاحتمال (Probabilism) بطريقة مقبولة لتحقيق هذه الغاية . وتبدأ النظرية على النحو التالى :

لانتوقع أن يكون فى وسع الرجل العامى أن يفحص فى دقة موضوعا اختلف فى أمره العلماء ، ومن ثم فإن من التجنى أن يلام لاعتناقه رأيا يستند إلى سلطة حتى ولو كانت سلطة عالم بمفرده ؛ ومن أجل هذا وجب أن يؤذن لكاهنه فى الاعتراف بأن يعتبره بريئا غير مذنب متى وجد فى صالحه أى رأى محتمل يخدم براءته . بل إن من واجبه أن يشير بمثل هذا الرأى حتى ولو كان يتعارض مع رأيه الخاص متى كان فى هذا تخليص للضمير الذى فى عهدته من عبء ثقيل . أما النتائج التى أدت إليها نظرية الاحتمال التى طبقت برغبة ملحة لتفادى الصرامة العتيقة فى القرن السابع عشر فقد تكشفت للناس فى رسائل پسكال الخالدة (Lettres Provinciales) .

الفصل الثانى عشر

الإصلاح الدينى

فى تتبعنا لتطور الإفتاء ابتعدنا عن الأزمة الكبرى التى مرت بها المسيحية فى الغرب إبان القرن السادس عشر ، ومن الممكن النظر إلى الإصلاح الدينى بدأه لوثر من عدة جهات حتى ولو قصرنا النظر على مبادئه ونتائجه الخلقية وحدها دون مقاصده ونزعاته السياسية والاجتماعية التى اتصل بها هذا الإصلاح فى مختلف الممالك الأوربية . وقد احتفظ هذا الإصلاح ببساطة المسيحية أيام الحواريين ضد النظام الدقيق فى السلطة الدينية الفاسدة ، وبتعاليم الكتاب المقدس وحدها ضد شروح الآباء وتقاليد الكنيسة ، كما قال بحق إصدار الأحكام الفردية ضد إملاء السلطه الكنيسة ، وبالتبعة الفردية يتحملها كل إنسان أمام الله ضد السلطان البابوى على العقوبات التطهيرية التى أدت إلى التدهور الثورى نتيجة منح الغفران نظير مال . وقد أحيا الإصلاح الدينى وجوه التقابل الأصلى بين المسيحية والتشريع اليهودى . وقد أكد بأن باطن الإيمان باعتباره الطريق الوحيد المؤدى إلى الحياة السرمدية الخالدة مناهضا بذلك ظاهر الأعمال ، وبعودته لتعاليم أوغسطين وتفسير روحها فى صيغة جديدة لمقاومة مذهب بلاجيوس (Pelagius) الجديد الذى تطور بالتدريج داخل المذهب الأوغسطينى الظاهرى فى الكنيسة ، أكد الإصلاح بهذا فساد الطبيعة البشرية التام مقابل ذلك « الوفاق » الذى كان الفضل الإلهى يكتسب عن طريقه فيما يقول المدرسيون ؛ وببعث التواضع الحار الذى اتصف به القديس بولس قوى الإصلاح الإلزام العام المطلق للواجبات المسيحية وتفاهة

كل ضروب الطاعة المسيحية التى لامنـــاص منها مناهضا بذلك النظرية التى تقول إن استحقاق الثواب قد يكتسب بالتبرع باتباع طقوس الكنيسة الأسقفية فى المواعظ الانجيلية . وسنرى عند بحث هذة التغيرات من الناحية الأخلاقية أنها ـ بالغا مابلغ خطرها ـ إما سلبية أو عامة جدا ، وأنها تتصل بأسلوب العقل وموقفـه الذى فيه يؤدى الواجب كله . وفيما يتصل بمسألة الواجب والفضيلة من الناحية الايجابية وأكثر القوانين الناهية للعاديين من الناس سارت تقاليد المسيحية بقوة دون أن تتغير فى مباحثات الكنائس التى خضعت للإصلاح وفى كتابات رجالها ؛ ولما كانت حيـــاة الرهبنة قد أغفلت تماما فقد تخلص المثل الأعلى الخلق للسلوك عند المسيحيين بوجة عام من المقـــارنة البغيضة بما كان يعتبر من قبل طريقا نبيلا كريما . بل إن منهج الإفتـاء القديم قد لبث قائما [١] أثناء القرن السادس عشر والســـابع عشر ، وإن كانت نصوص الكتاب المقدس قد أولت وزودت بتعليقات فى ضوء العقل الطبيعى وأمدتنا بالمبادىء الوحيدة التى بمقتضاها يبت فى حالات الضمير .

الانتقال الى الفلسفة الخلقية الحديثة

وأيا ما كان الأمر فإن الاهتمام بعـــلاج الأخلاق علاجا شبه قانونى قد اضمحل بالتدريج إبان القرن الســابع عشر وانصرفت الدراسات الأخلاقية

---

(١) من بين رجال الافتـــاء المعروفين من الانجليز نذكر بيركنز (Perkins) وهول (Hal) وساندرسون (Sanderson) بل نذكر من يفوقهم شهرة ونعنى به جيرمى تيلور (Jeremy Taylor) الذى ظهر كتابه المسمى (Ductor Dubitantium) فى عام ١٦٦٠ م

عند المتعلمين بمحاولة تجددت بعد قرون كثيرة ـ لا كتشاف أسس فلسفية مستقلة للقانون الأخلاقى . وتجديد هذه المحاولة يعزى عن طريق غير مباشر إلى الإصلاح الدينى وحده ، ولعل الأحرى أن نقول إنه يتصل بالدراسة الحماسية التى تناولت تراث الثقافة الوثنية القديمة التى انتشرت فى ايطاليا وشملت أوربا فى القرن الخامس عشر والسادس عشر . وكان هذا التجديد نتيجة من ناحية وعلة من ناحية أخرى لحركة نفور شديد من لاهوت العصور الوسطى . وقد بدأ الإصلاح الدينى فى أول أمره أكثر عداء لهذه النزعة الإنسانية من السلطة الكهنوتية الرومانية . وفى الحق إن المدى الذى سمحت به هذه السلطة الكهنوتية لنفسها أن تصبح وثنية عن طريق عصر النهضة كانت إحدى النقط التى أثارت بوجه خاص حنق المصلحين . ولا يقل عن ذلك خطراً ذلك الدافع غير المباشر الذى وجهه الإصلاح الدينى نحو تطور فلسفة خلقية مستقلة بالمثل عن الادعاءات الكاثوليكية والبروتستانتية. وبينما كانت الفلسفة المدرسية تعمل على إحياء الفلسفة لجعلها خادمة للاهوت غيرت منهجها إلى منهج شبيه بمنهج سيدها « اللاهوت »؛ وهكذا قيدت الفلسفة المدرسية النشاط العقلى المجدد الذى أثارته ودربته بعبودية مزدوجة من أرسطو والكنيسة على السواء . فلما زعزع الإصلاح الدينى السلطة التقليدية فى جانب منها شعر بالضربة حتما الجانب الآخر منها ، ولم تنقض عشرون عاما على تحدى لوثر للبابا حتى قدم الشاب راموس (Ramus) أمام جامعة باريس رسالته المفزعة التى فازت بالنجاح « كل ماقاله أرسطو باطل [1] » وبعد ذلك ببضع سنوات أخذت جماعة المفكرين الممتازين فى إيطاليا الذين كانوا بشيراً بفجر العلم

---

(١) مما يستحق الذكر أن لوثر قد تكلم أيضاً عن «الفيلسوف» أرسطو بغير احترام .

الطبيعى الحديث ونعنى بهم كاردانوس (Cardanus) وتليزيوس (Telesius) وپاتريتيوس(Patritius) وكامپانيلا (Campanella)وبرونو(Bruno) أخذهؤلاء المفكرون فى نشر آرائهم التى تتعارض مع آراء أرسطو بصدد نظام العالم والمنهج القويم للبحث فيه. وقد كان من الممكن أن يتنبأ الإنسان بأن دعوة للاستقلال شبيهة بهذه الدعوة ستبدو فى علم الأخلاق كذلك. وفى الحق إنا لنلاحظ فى التنازع الذى كان بين وجوه اليقين فى المعتقدات وضروب الاختلافات ومظاهر الزيغ فى الحكم الشخصى ـ تلك التى بدت بعد عصر الإصلاح الدينى فى مختلف بقاع العالم المسيحى الكثيرة، نلاحظ ظهور مفكرين يتجهون بطبيعتهم إلى البحث عن منهج أخلاقى يطمع ـ وقد اعتمد على الحظ المشترك بين افراد الجنس البشرى فى العقل وفى التجربة الخلقية العامة ـ يطمع هذا المنهج بحق فى أن يصادف قبولا عند جميع الطوائف. وأهم نتائج هذا البحث كما تبدو فى إنجلترا منذ القرن السابع عشر فصاعداً هى التى ستشغل اهتمامنا فى الجزء التالى من الكتاب.



قاموس الأعلام

(ا)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ف)

(ك)

(ل)

قامـــوس

الاصطـــلاحات الانجليزية ومقابلها بالعربيـــة

A

absolute	مطـــلق
abstinence	الامتناع ـــ الزهد
abstract	مجـــرد
action (voluntary)	عمل اختيارى
affection	محبـــة
Agnosticism	مذهب اللا أدرية
aim (ultimate)	المقصد الاقصى
apostacy	الارتداد
appetites (bodily)	شهوات جسمانية
apprehension	تصـــور
asceticism	الزهد ـــ التنسك
aversion	نفـــور

B

beatitude	سعـــادة
beauty (absolute)	الجمال المطلق
being (divine)	الوجود الإلهى
beings (sentient)	كائنات حساسة
beneficance	صنع الجميل
benevolence	إحسان
bliss	نعـــيم

C

casuistry	الافتـــاء
cause (final)	العلة الغائيـــة
certainty (dogmatic)	التوكيد القـــاطع
chastity	طهـــارة
code (moral)	مجموعة القوانين الخلقية
cognition	إدراك
complacency	انشراح ـــ سرور
comprehension	فهـــم
conception	تصور ـــ فكرة
concrete	محسوس
conflagration	الاحتراق
conscience	الضمـــير
consciousness (moral)	الشعور الخـــلقي
consciousness (self-)	الوعي الذاتي
contemplation	تأمـــل
conventional	عـــرفي
cosmopolitanism	الوطنية العـالمية
cosmos	الكون
criterion	مقيـاس
custom	عادة ـــ عرف
Cynicism	النزعة الكلبية
Cyrenaics	القورينـائية

D

deduction	استنبـاط
defect	نقص ـــ قصور

Deism	المذهب الإلهى الطبيعى
deliverance	خلاص
demonstration (scientific)	البرهان العلمى
Determinism	مذهب الجبرية
dialectic	الجــــدل
disposition	ميــــل
doctrine	مذهب ـــ عقيدة
dogmatic	اعتقادى ـــ يقينى
Dualism	مذهب الثنائية
duality	الثنـــائية

E

Eclecticism	مذهب التلفيق
ecstasy	نشوة ـــ جذب
Egoism	مذهب الأثرة
emotion	انفعـال
end (divine)	غاية ألهيـــة
enjoyment (sensual)	الاستمتاع الحسى
Epicureanism	المذهب الابيقورى
essence	جوهر ـــ كنـه
Ethics (Evolutional)	علم الأخلاق القائم على نظرية التطور
examination (self-)	محاسبة النفس
excellence (human)	الكمال الإنسانى
excellences (moral)	الكمالات الخلقية
excommunication	الحرمان الكنائسى
existence (intellectual)	الوجود العقلى

F

faculty (moral)	الملكة الخلقية
faith	إيمان
Fatalism	مذهب القضاء والقدر
feeling	وجدان
formula	قاعدة

G

gentleness	دماثة الخلق
Gnosticism	مذهب الغنوصية
good (highest)	الخير الاسمى
good (inferior)	الخير الأدنى
good (true)	الخير الحقيق
good (universal)	الخير العام

H

harmony	انسجام
Hedonism	المذهب اللذى
Hobbism	مذهب هوبز
Humanism	النزعة الإنسانية

I

Idealism	نظرية المثل
impartiality	الخلو من الهوى
impulse (emotional)	دافع وجدانى
impulse (sensual)	دافع حسى
incarnation	تجسد
inconsistency	تناقض
indifferent	محايد

induction	استقـــراء
inference	استدلال ـ استنتاج
insight	بصـيرة
inspiration	إلهـام
intellect	ذهن
intention	مقصـــد
interest (self-)	المصلحة الذاتية
introspection	التأمل الباطنى(الاستبطان)
intuition	حـــدس
involuntary	لا إرادى

J

jurisprudence	فقه القانون
jurists (philosophical)	فلاسفة القانون
justice (retributive)	عدالة القصاص

K

Kantism	مذهب كانت
kernel	جوهر الشيء

L

legality	شرعية ـــ مشروعية
liberality	الجود ـ السخاء
love (self-)	محبة الذات

M

meditation	التأمل العقـــلى
mock-modesty	التظاهر بالتواضع
moderation	الاعتـــدال

Monasticism	نزعة الرهبنـــة
Monotheism	مذهب التوحيد
Montanism	النزعة المتانية
motive	باعـــث
mutilation	بـــتر
Mysticism	مذهب التصوف

N

Necessitarianism	مذهب الحتمية
Neo-Platonism	الافلاطونية الجديدة
Neo-Pythagoreanism	الفيثاغورية المحدثة
notion	فكـرة

O

objectivity	الموضوعيـــة
omen	الفـــأل والطيرة
ontology	مبحث الوجود
Optimism	مذهب التفاؤل
originality	إصالة ـ طرافة

P

paradox	تناقض ظاهرى
Pantheism	مذهب وحدة الوجود
penance	تـكفـــير
penitence	توبة
Peripatetic School	مدرسة المشائين
Pessimism	مذهب التشاؤم
phantasm	طيف
Platonism	المذهب الافلاطونى

pleasure (vicious)	لذة دنيئـــة
Polytheism	مذهب الشرك
precept	فرض ـ سنة ـ قاعدة
prejudice	حكم مبتسر
process	عمليـــة
Providence	العناية الإلهية
prudence	فطنـــة
purpose	غرض

R

Realism (logical)	المذهب الواقعى المنطقى
reason	عقـــل
reason (speculative)	العقل النظرى
reason (supreme)	العقل الاسمى
reasoning	استدلال ـ تفكير
recognition	إدراك
redemption	الفدية
reflection	التروى ـ النظر
reflection (moral)	النظر الخلقى
Relativism	النسبية
replenishment	ارتواء ـ اشباع
restaint (self-)	كبح النفس
retribution	قصـــاص ـ جزاء
revelation	وحى

S

sacrifice (self-)	تضحية الذات
salvation	الخلاص

sanction	إقرار ـ تأييد
Scepticism	مذهب الشك
Scholasticism	فلسفة المدرسيين
sensation	الحس
sense (common)	الذوق العام ـ الحس المشترك
Sensualism	المذهب الحسى
sentiment	عاطفة
sins (deadly)	الخطايا المهلكة ـ الكبائر
soul (universal)	النفس الكلية
speculation	النظر العقلى
Stoicism	المذهب الرواقى
straightness	الاستقامة
subjectivity	الذاتية
substance (divine)	الجوهر الإلهى
syllogism	قياس
sympathy	المشاركة الوجدانية
system (metaphysical)	مذهب ميتا فيزيقى

T

teleological	غائى
temperance	العفة ـ ضبط النفس
tendency	نزوع
theocracy	حكومة إلهية
theory	نظرية
theosophy	الإشراق ـ الفيض الإلهى
thought*	الفكر
Transcendentalism	مذهب التجريد
transmigration of souls	تناسخ الأرواح

U

Utilitarianism	مذهب المنفعة العامة

V

volition (good)	الإرادة الخيرة

W

welfare wellbeing	رفاهيـــة
will (free)	الإرادة الحرة
wit	فطنـــة

تصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٦	الفورينائية	القورينائية
١٨	٢	بأن	أن
٢٠	٢	: لماذا	: إذا كنتم تقولون ان علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه فلماذا
٢٨	١٨	مذاهبه	المذاهب
٣٢	٢٠	كان	كأنه
٣٢	٢٠	لم	لا
٣٩	١١	الترجمة	المقدمة
٤١	١٠	نايتبرج	نايتبردج
٤٤	١٤	تاريخه	تاريخ
٥٧	٤	Baley	Paley
٦٦	٥	الفظ	اللفظ
١٠٤	١٥	حواراً	حوارا (٢)
١٥٧	٣	الخير	الجبر
١٨٤	١٦	Scipis	Scipio
١٨٤	١٩	لوكريتوس	لوكرتيوس
٢٢٢	٤	تعريض	عرض
٢٢٦	١٧	يصطدم	تصطدم
٢٣٨	١٢	Sententiiae	Sententiae
٢٦٣	١٨	Hal	Hall

مؤلفات سدجويك

Outline of History of Ethics, Macmillan, London.

Methods of Ethics, London, Cambridge.

Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. H. Spencer & J. Martineau, Macmillan, London.

Ethics of Conformity and Subscription, London.

The Elements of Politics, Macmillan, London.

The Development of European Polity, Macmillan, London & New-York.

The Principles of Political Economy, Macmillan, London.

The Scope of Method of Economic Science, An Address, London, Cambridge.

Lectures on the Philosophy of Kant & other philosophical lectures and essays, Macmillan, London.

Miscellaneous Essays & Addresses, Macmillan, London.

The Theory of Classical Education (See Farrar, F. W., Essays on Liberal Education.

نشر كتاب :

Moral Sciences Tripos (by various authors), Cambridge.

وضع مقدمة كتاب :

Aschrot, P.F., The English poor Law System.

وقد كتب عنه :

Hayward, The Ethical Philosophy of Sidgwick.

Broad, C.D., Five Types of Ethical Theory.

(أحد فصوله الخمسة عن سدجويك)

A. & E. M. Sidgwick, A Memoir.

ما نشر من كتب الدكتور توفيق الطويل

السلسلة الفلسفية والاجتماعيــة

(ظهر منها أربعة كتب قامت بنشرها مكتبة الآداب)

---

١ ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة : بحث فى تاريخ هذا النزاع فى المسيحية والإسلام مع رده إلى بواعثه وأسـبابه والكشف عما نجم عنه من آثار ، وبيان وجه العظة فى أمره .

٢ ـ التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى : بحث فى التصوف الذى استبد بهوى مصر فى ذلك العصر ، مع بيـان أثره فى توجيه الحياة المصرية ، وهو محاولة أريد بهـا أن يفلسف التـاريخ المصرى .

٣ ـ علم الغيب فى العـالم القديم (Divination) : ترجمة بحث وضعه شيشرون (Cicero) وناقش فيه فنون التكهن الصنعى والتنبؤ الطبيعى عند القدامى ومع الترجمة العربية شرح للأصـل وتعليق عليه .

٤ ـ الأحـلام : دراسة مقارنة للمذاهب الاسلامية فى موضوع الأحلام مع ردها الى أصولها فى التراث اليونانى والشرقى القديم ، وبيان مايقابلها عند المحدثين من علمـاء النفس .

ثم كتب ظهرت فى سلاسل أخرى :

٥ ـ قصة الاضطهاد الدينى : سيرة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام ، مع بيان بواعثه والكشف عن نتائجه ومدى نجاحه ومبلغ إخفاقه . نشرته دار الفكر العربى .

٦ — التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام : بحث فى فنون التنبؤ الطبيعي والتكهن الصنعى عند مفكري الإسلام : فلاسفة وصوفية ورجال دين ـ وقد صدر فى سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية .

٧ — الشعرانى إمام التصوف فى عصره : بحث فى أعظم صوفى عرفه العالم الإسلامى فى القرون السبعة الأخيرة ، ـ فيما يقول المستشرق نيكلسون ـ وقد صدر فى سلسلة أعلام الإسلام .

٨ — قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة . سيرة النضال الدامى الذى انتهى بأروع مأساة عرفت فى تاريخ الدنيا : فناء أمة فى ساحة الجهاد ـ أصدرت الطبعة الأولى لجنة الجامعيين لنشر العلم ، وأصدرت الطبعة الثانية مكتبة الآداب .

٩ — تراث الاسلام (The Legacy of Islam): مجموعة أبحاث وضعها أعلام المستشرقين عن فضل التراث الإسلامى على الحضارة الأوربية ـ أصدرت لجنة الجامعيين لنشر العلم جزأين منه ـ للمؤلف فيه ترجمة الجزء الذى وضعه جيوم عن الفلسفة والإلهيات مع الشرح والتعليق .

١٠ — المجمل فى تاريخ علم الأخلاق : (Outlines of the Hist. of Ethics) ترجمة وتقديم وتعليق بالاشتراك مع الزميل الأستاذ عبد الحميد حمدى وهو بين يدى القارىء ، والجزء الأول منه أصدرته دار النشر والثقافة بالاسكندرية .

الكتب التالية :

١١ — الإپستمولوچيا أو نظرية المعرفـــة : (Epistemology)	بحث فى المذاهب الفلسفية التى قيلت فى طبيعة المعرفة البشرية وماهيتها ، وعرضت لدراسة أصولها وأدواتها ، وتناولت بالبحث إمكان قيامها أو الشك فى وجودها .
١٢ — المسئولية :	دراسة مقارنة فى موضوع المسئولية فى المذاهب الأخلاقية ، والتشريع الاســـلامى والقانون الجنائى (المصرى) .
١٣ — الحب فى فلسفة غاندى الروحية :	بحث فى مذهب مثالى يتخـــذ الحب العميق الشامل حلا لمشاكل الدنيا كلها : مستنداً إلى كتابات غاندى التى فسر بها مذهبه النظرى المثالى الذى أساء فهمه حتى الكثيرون من أتباعه ومريديه وكتاب سيرته !